G.W.F. HEGEL

FELSEFE TARİHİ

cilt 3

ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE MODERN FELSEFE

NOTA BENE

FELSEFE TARİHİ

ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE MODERN FELSEFE

cilt 3

HEGEL

ÇEVİRİ: DOĞAN BARIŞ KILINÇ

NOTA BENE

FELSEFE TARİHİ

3. CİLT

ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE MODERN FELSEFE

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ÇEVİREN: DOĞAN BARIŞ KILINÇ

KİTAP EDİTÖRÜ: ERSİN VEDAT ELGÜR

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

FELSEFE TARİHİ

3. Cilt – Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

© 1896 by Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD
Eser ilk defa 1896 yılında Londra'da
"Lectures on The History of Philosophy, Volume III" ismiyle
Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD tarafından basılmıştır.

Çeviren: Doğan Barış Kılınç
Kitap Editörü: Ersin Vedat Elgür
Kapak Tasarımı: Can Kaya
Mizanpaj: Ulaş Akyol

Usta Ofset / Nurten Güven Sertifika No: 47612
Maltepe Mahallesi, Davutpaşa Cad. No:83.2.382 Zeytinburnu / İstanbul

1. Baskı
Mart 2021
İstanbul

ISBN : 978-605-260-292-8

www.notabene.com.tr ● info@notabene.com.tr
facebook: @NotaBeneYayinlari ● twitter: @NotaBeneY ● instagram: @notabene.yayinlari
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rasimpaşa mah. Duatepe sok. 59/B, Yeldeğirmeni, Kadıköy / İstanbul
Tel: (216) 337 20 26 GSM: 533 680 51 59 Sertifika No: 18074

FELSEFE TARİHİ

3. CİLT

ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE MODERN FELSEFE

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ÇEVİREN: DOĞAN BARIŞ KILINÇ

KİTAP EDİTÖRÜ: ERSİN VEDAT ELGÜR

İDEA GENE

5. Formel Diyalektik 97
a. Toledo Başpiskoposu Julian 98
b. Paschasius Radbertus 99
6. Mistikler 101
a. John Charlier 101
b. Raymond Sebond 102
c. Roger Bacon 102
d. Raymundus Lullus 102
C. Skolastiklerin Genel Duruş Noktası 104
III. Bilimlerin Yeniden Canlanışı 115
A. Antiklerin İncelenmesi 116
1. Pomponazzi 117
2. Bessarion, Ficino, Pico 118
3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont 119
4. Cicerocu Popüler Felsefe 120
B. Felsefe içindeki Kimi Girişimler 121
1. Cardano 122
2. Campanella 124
3. Bruno 124
4. Vanini 138
5. Petrus Ramus 143
C. Reform 146

ÜÇÜNCÜ KISIM
MODERN FELSEFE 153

Giriş 155

1. İlk İfadesi İtibarıyla Modern Felsefe 167
A. Bacon 167
B. Jakob Böhme 181

II. Düşünen Anlak Dönemi 205

1. Anlak Metafiziği 207

A. Birinci Bölüm 207

1. Descartes 207

2. Spinoza 233

3. Malebranche 264

B. İkinci Bölüm 268

1. Locke 268

2. Hugo Grotius 283

3. Thomas Hobbes 284

4. Cudworth, Clarke, Wollaston 287

5. Puffendorf 289

6. Newton 290

C. Üçüncü Bölüm 292

1. Leibniz 292

2. Wolff 310

3. Almanya'nın Popüler Felsefesi 316

2. Geçiş Dönemi 320

A. İdealizm ve Kuşkuculuk 321

1. Berkeley 322

2. Hume 326

B. İskoç Felsefesi 331

1. Thomas Reid 332

2. James Beattie 333

3. James Oswald 333

4. Dugald Stewart 334

C. Fransız Felsefesi 335
1. Olumsuz Yön 341
2. Olumlu Yön 344
a. *Système de la Nature* 345
b. Robinet 346
3. Somut Evrensel Birlik İdeası 349
a. Duyum ve Düşünce Karşıtlığı 350
b. Montesquieu 351
c. Helvetius 351
d. Rousseau 351
D. Alman Aydınlanması 353
III. Yakın Dönem Alman Felsefesi 359
A. Jacobi 360
B. Kant 370
C. Fichte 414
1. Fichte'nin Felsefesinin İlk İlkeleri 416
2. Fichte'nin Yeniden Oluşturulmuş Formu İçindeki Sistemi 436
3. Fichte'nin Önemli Takipçileri 437
a. Friedrich von Schlegel 437
b. Schleiermacher 438
c. Novalis 440
d. Fries, Bouterweck, Krug 440
D. Schelling 441
E. En Son Sonuç 467

Önsöz

Ersin Vedat Elgür

"... ama arı ideanın kendini dışsal idea olarak belirlemek için sonraki kararı kendi için yalnızca dolaylılığı koyar ki, ondan Kavram dışsallıktan kendi içine çekilmiş özgür varoluş olarak yükselir" *

Bundan beş sene önce, şimdi nihayetine eren bu büyük çabanın mimarı Doğan Barış Kılınç "yapar mıyız" dediğinde "yaparsın" demiştim, "ben de izlerim". Nitekim öyle oldu, hercümerç bir zamanın akışında kavramların Almancasından Yunanca ve Latincesine, cümlelerin mantıksal tutarlılığından sözcüklerin başka çevirilerdeki kullanılışlarına kadar sistematikleştirilmiş bir çalışma rutini haline gelen üç ciltlik bu eseri Türkçeleştirme serüveni kendi başına bir mesaiye dönüştü. Söz konusu bu mesai bitecek gibi de gözükmüyor, keza Hegel'in *Felsefe Tarihi* zengin içeriği, bu içeriği işleyişi ve felsefe tarihinde kendisine olan ilginin bit(e)meyecek olması nedeniyle her bir yeni baskıda eklenecek, değiştirilecek ve belki de yorumlarla, dipnotlarla genişleyecek dinamik ve *yaşayan* bir eser. Bu nedenle de hem dikkatli bir fikr-i takibi gerektiriyor hem de dağarcığımıza girecek her yeni kuramsal *deneyim*de yepyeni karşılaşmalara imkân veren bitimsiz bir uzamı yeniden katetmeyi zorunlu kılıyor. Umarız ki bu takip bizim işimiz olmaktan çıkar ve dostlarımızın, öğrencilerimizin her yeni çabasında yeniden ve yeni yerlerde köklenir, başka yerlerde kök salmış olan *düşünceler*den kendine tohum devşirir, çünkü *Düşünce*nin başarısı temellük etmekten çok kamuya açık kılınmada göverir.

Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin ilk iki cildinde, Çin ve Hint coğrafyasından başlayan *düşünce*nin hareketini Yeni Platoncular'a kadar takip etmiştik, Üçüncü Cilt ise Hristiyanlık ilkesinden başlayarak bizi Hegel'in kendine kadar sürüklüyor. Açınımı içindeki felsefeye ait 2500 yıllık bu tinsel formlar dizgesi, "Tinlerin bu uzun korteji" aslında "tinlerin, asla çokluk olmayan *tek* krallığının" spekülatif bir

* Hegel, G. W. F., *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2008, s.643

tarihidir; *Sonlu Özbilincin* kendini *Sonsuzda* sınamasının, giderek dışsallaştırdığı bu *sonsuzu* yine kendine mal etmesinin sayısız denemesinden oluşur ve giderek içkinleşen *Sonsuz* sadece özbilincin bilgilenme sürecini değil aynı zamanda *mutlak*ın, kendisinden yoksun olduğu realiteye kavuşmasını da imler. Bu yanıyla *sonlu özbilincin* dışarı yönlü her hareketi bir o kadar da içeri çekilmedir ki *sonsuz*u büyütme *sonlu*nun ilişkisel bütünlüğünde derinleşme ve genişlemedir. O halde *düşünce*nin tarihinde *form*da her yetkinleşme ve eksiksizleşme öyle ki *kendinde şey*in bir yitimi ve *madde*nin *formla* ilişkisinin giderek *düşünce*ye açık hale gelmesi, nihayetinde özdeşlikleridir. Hegel'in hemen sonrasında materyalizm ve idealizmin 'klasik karşıtlıklarına' pirim vermeyen ve önüne 'tarihsel' ekini almak zorunda kalan her *politikleşmiş* kuram bu mirasın ardılı, *Düşünce*nin arzusunun yeni bir bilinçlilik formudur; keza kuram alanında politikanın sahnesi, mistikleştirilmiş ve gizemlileştirilmiş şeyler arasındaki ilişkileri tarihsel bir başat uğrağın gölgesinde erişilebilirliğe açık kılmakla kurulur. Belki de denebilir ki *politika,* estetik, inanma ve felsefenin ardından özbilincin ilerleyen açınımının eksik halkasıdır. Üçüncü cildi *düşünce* ve *şeyler* arasındaki açının giderek daraltılmasıyla ilgisinde bu minvalde okumanın verimli olacağını düşünüyorum.

Hristiyanlığın İlkesinden Moderne

İkili Hareket: *Sonsuzun* yitimi, *Sonsuzun* temellükü

> *"İlkesini sonsuzluğa abartılmış Sonluluk ve tikel öznellik olarak tanıdığımız İmparatorluk ... Roma Dünyası edimsellik ile kopuş noktasına geldi; yalnızca Tinde içsel olarak erişilebilecek bir doyum için ortak özlemi öne çıkardı ve daha yüksek bir tinsel dünya için zemini hazırladı. Roma Dünyası ona hizmette tanrıları ve sevinçli yaşamı ezen ve insan yüreğini tüm tikellikten arındıran yazgıydı"* *

Fatum baki olarak kalacak ve fakat tikelliğin doğallığı ve *Öz*ün nesnelliği olumsuzlanarak Tinin kendini evinde hissettiği daha yüksek bir soyutlamanın dışsallığında yeniden koyutlanacaktır; *Zaman dolduğunda tanrı oğlunu gönderdi* ve oğulun gelişini *tikel öznelliği tümellik* olarak kurma arzusunun *Öz*de nesnelleşmiş tüm görünüşüne

* Hegel, G. W. F. *Tarih Felsefesi,* Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2010, s. 235

karşı hıncın yükselişi izledi. Yazgının doğal görünümü olan bedensel varoluş bu mutlak yadsımanın ilk hedefiydi; "eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir. Eğer sağ elin günah işlemene neden olursa, onu kes at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme gitmesinden iyidir." (Matta 5) İkinci yadsıma toplumsallık içindeki doğal varoluşu sürdürmeye dair bir tür melez alanın, kendini idame ettirme zorunluluğuna yönelikti; "'Ne yiyip ne içeceğiz?' diye canınız için, 'Ne giyeceğiz?' diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler" (Matta 6); Gökteki Baba varoluşu gereği seni besleyecektir. Sonrasında en yüksek ve tok sesiyle konuşan reddiye ve kopuş toplumsallığın yapılaşmış rutinlerine yönelir; "bırak ölüleri, kendi ölülerini kendileri gömsünler, sen ardımdan gel". (Matta 8) Babasını gömmek isteyen bir çocuğa yönelen bu çağrıyı törelliğin bir yazgı gibi işleyen ve sorgulanmayan diğer ilkelerine yönelmiş nefret izler: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanları kendi ev halkı olacaktır. Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven, bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven, bana layık değildir." (Matta 10) Nihayetinde varoluşun ve toplumsallığın bütünü olarak yaşam da eski anlamından koparılarak tanrının ve İsa'nın yolunda yeniden ikame edilir: "Çarmıhını yüklenip ardımdan gelmeyen bana layık değildir. Canını kurtaran onu yitirecek. Canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır." (Matta 10).

Şimdi ve buradada yapılaşmış, yazgı formunda kabul gören tüm bir rutinler ve ritüeller toplamının dekonstrükte edilerek mutlak bir tümelden doğru spekülasyon aracılığıyla yeniden kuruluşuna dayanan ustalıklı bir stratejinin Tanrısal *fatum*u dünyaya yerleştirmesinin göz kamaştırıcı sahnelerle süslenmiş hikayesidir din; ve Tin, dinin hikayesinin ondan çalınmasıdır –bir nevi Prometheus.

Yetersizleşen evrensel nedeniyle tekilliğin artık kendini trajik bir kahraman olarak hissedemediği kadim Roma'nın topraklarından dünyaya salınan bu yeni hikâyede çarmıhtan göğe yükselen İsa'yla beraber dünyevi tikelliğin yitimine göksel tümelin ihtişamlı mimarisi eşlik eder. Başı ve sonu belirsizleşmiş bir varoluşun ihtiyaç duyduğu eskatoloji ve belki de ondan önce kendi günahının yükünü çekecek bir tanrının theodisesi, tekilin değersizleşmiş ve koordinatlarını yitirmiş *zaman* ve *uzam*ına yeniden *Birlik* verir. *Tinsel* olanın tüm 'ölçü'sü aşılmış ve imgelemin tüm engelleri ortadan kaldırılmışsa da aczin tetiklediği ihtiyaç giderilmiştir. Haksızın aynı zamanda haklı, suçlunun aynı zamanda suçsuz olabileceği; *Ben*in, kendisinin olarak tanımak istemediği ama yine de yapmaktan kaçınamadığı eylemlerin kefaretini ödeyecek bir İsa ve onun tanrısı dünyaya yayılır –bedeli de hayli ucuzdur; doğuştan getirilen ama bir anda kurtuluverilen günah.

Ontolojik ve dolaysızca politik olan bu *Birlik* verici jest yoluyla eşzamanlı olarak çelişiği *ikileşme* ile karşılaşırız; uzamda ötelenmiş tanrı ve zamanda ertelenmiş kefaret yoluyla kendisinden menkul olmayan bir yeniden değerlenme ve trajik olabilme olanağı yakalar gibi gözükür insan. *Fatum*un altında hem kendisidir hem de değildir; eyleminin içindedir ama faili değildir; tikellikte bedenleşen tüm acı, günah ya da sevinç tümellikte herkese ve zamanın tanrısal yazgısına yayılır. Oysa trajik olanda paye ancak *tutkusu*yla iradesi bir olan kahramana verilirdi:

> "Trajik kahramanlar hem suçlu hem de suçsuzdurlar, hem günahkâr hem masumdurlar. Seçebildiği, seçme özgürlüğü olduğu ve yaptığı şeye istediği gibi karar verdiğinde, eğer insanın suçlu olduğu kabul edilirse, işte o zaman eski plastik kişiler suçsuzdurlar, masumdurlar; kendilerine verilmiş tutkuya, karaktere uygun olarak hareket ederler, eylerler, çünkü onlar kesinlikle bu karakterdiler, bu "pathos"turlar; yaptıklarında ne bir kararsızlık ne de bir seçme vardır. İşte büyük karakterlerin, büyük kişiliklerin gücü kesinlikle burada bulunur; onlar seçmezler, fakat istediklerinin ve yaptıklarının hemen kaynağında, yanıbaşında bulunurlar. Onlar ne ise odurlar, yani oldukları gibidirler, sonsuza kadar öyle kalırlar, onların büyüklüğü de buradadır işte. Eylemdeki zayıflık yalnızca özneyi olduğu şeyden yani içeriğinden ayırmanın içinde bulunur; öyle ki karakter, istenç ve amaç birlik

içinde kaynaşmış gibi görünmez ve birey de kendi istencinin tüm gücü ve tutkusu olarak, kendi bireyselliğinin özü olarak sınırlanmış hiçbir öze sahip olmadığından, bir şey ya da diğeri arasında kararsız kalabilir ve keyfi bir biçimde karar verebilir."*

Oysa bu kararsızlık trajik kahramanlarda yoktur; yazgının altında eylemektedir ama yazgı olayın örgüsünde değil, olmakta olanın içinde yaptığından başka türlü yapamayacak olan öznenin, istenci ile eyleminin birbirinden ayrılamaz olan birliğinde işler. Trajedi öznedeki bölünmez birliğin ve tutarlılığın kamudaki tutarsızlık ve öyleyse bir o kadar da kınanabilirlikle karşılaşmasında koyutlanır. Lakin sonuç ne acıma ne de onlara karşı yönelmiş bir öfke ya da kınama değil hayranlıktır, keza *kahraman*da gösterilen ve tragedyada dikkat çekilen yer sonucun sefil ve kınanası yapısı değil tutkusu ve karakteri özdeş olan öznelliktir. Düşünce, olayların dehşetengiz korkunçluğu altında allak bullak olur ama kahramanın sarsılmaz tutarlılığı ile de dinginleştirilir; yapılamaz ya da yapılmamalı denilen ve mutlak surette kabul edilemez olan, olağanüstü öznelliğin iradesi ve eylemi arasındaki sarsılmaz birlik aracılığıyla olağanlaşır ve üzerine konuşulabilir olur –failin *kahraman* oluşu düşüncenin tarihsel bir anının içine nakşedilmiş imkânsızı ve bir o kadar da kınanabilir olanı olanaklı ve düşünülebilir olana dönüştürmesindedir.

Oysa *yazgı*nın bu yeni formu, trajik olandaki "bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyen ... ondan bilinç için *yeni bir nesne kaynaklanıyor oldukça* **deneyim** olarak adlandırılan"* yeniden-üretimi engellemekte ya da iyi ihtimalle **deneyim**i eskatolojik bir zamanın akışına kayıtlamaktadır. *Sonluluk*ta, gerçeklikle kendisi arasındaki gerilimi *sonluluğu* büküp *sonsuz*u kendinin kılarak kahramanlaşan fail şimdi bir başkasının *sonsuz*una eklemlenmekle 'kahraman'dır; *Sonluluğun* belirsizliğinde 'ölçütü kendinden veren" ve gerçekliğe, kendine ve fatuma rağmen form kazandırdığı için cezalandırılan kahraman şimdi artık olgudaki cezanın düşteki ödülüyle teselli bulan teslimiyettir. Tanrılara karşı kılıç kuşanan kahramanlardan İshak'ın boğazına tanrısı için bıçağı dayayan

* Hegel, G. W. F., *Estetik (Seçilmiş Metinler)*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1982, ss. 122,3.

İbrahim'in kahramanlığına geçiş, öyleyse *sonluluğun sonsuzluk* olarak üretilmesinin içkinlikten aşkınlığa törenle devredilmesidir.

Düşünce bu yönüyle kendisinin belirsizliği ve *kendi-içinliği* olarak gördüğü zamansal ve uzamsal yayılımını kendi önüne koymak için onu dışsallaştırarak *sonsuz*da koyutlar ve lakin gelecek zaman kipinde şunu bilerek: "*Kavram* ancak dışsallıktan kendi içine doğru çekilen varoluş olarak yükselir". Dışsallık kendini tümel ve evrensel olarak sunar ki bu şekilde her kendini *Öz* olarak koyuş görünüşte *ayrım* esasta ise *dolayım*dır; ama bu o denli de nesneldir. Karşısında şaşırdığı kaotik çokluktan duyduğu korkuyu tanrısal fatum ya da aynı şey demek olan *düşünce-şey* ile bastıran *Düşünce* bir adım geri çekilip kendini seyreder, *Birlik*te huzur bulur. Ontolojik bir ayrıma dayanan bu *birlik* çok geçmeden açığa çıkar ki "Kavramın içkin karşıtlığıdır", *deneyim*de "tatmin edilmemiş bir gereksinim olarak" tekrardan beliren Kavram bir önceki özdeşliğin *Özdeşlik* olmadığının bilinci olarak "ölçütünü kendinden verir" ve bu içkinleşme ile açığa çıkan "Bir'in *birliğinin* bir kendinden farklılaşma biçimi ve özdeşliğin ise farklılığın kendisiyle-ilişkilenen aşırı uç noktası" olduğudur. Aslında *Özdeşlik* hiç de çelişki ve ayrımlarla tehdit edilmemektedir, *Özdeşlik* ya da "Bir'in *birliği* çatlağın kendisidir"*

Modern düşüncenin başlangıcı aslında tam da Bir'in *birliğine* içkin bu çatlağın, tözün *sonlu* ve *sonsuz* sıfatları ile ikiye bölünmesindeki farkındalığı değil midir – her ne kadar 'tözün özne olmaklığının bu ilk belirişi' yeterince cesaret gösterip gereken adımı atamasa da. Metodolojik ya da heuristik bir *şüphe*den çok daha büyük bir şüpheye gönül düşüren bu hamlede köprü kurulamaz bir uçurumla birbirinden ayrılan Düşünce ve Varlık son kertede *düşünce*nin yetersizliğinden köklenen bir şüpheden çok Varlığın ya da düşüncenin nesnesinin ontolojik statüsünü yerinden eden köklü bir şüpheyi miras bırakmamış mıdır? Spinoza'nın tikel ve belirli olan her şeyden vazgeçebilme cüreti gösteren düşüncesinin görkemi, işte bu şüpheye karşı, tözün bölünmesine itirazla onu tekrardan ama bu sefer aşkınlıktan azade bir içkinlikte yine *Bir* olarak kavrayabilmesinden kaynaklanır. Modern

* Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1986, s. 71.

Öznelliğin Spinoza'daki reddi sanıldığı gibi gerileme değil, tam tersi tekil düşüncenin karşısında hiçleşen nesnelliği koruma altına alan bir ilerlemedir ve şüphesiz ki Hegel'e göre Spinoza düşüncesinin "her felsefe için başlangıç olması gereken" niteliği aslında "madde"deki bu ısrardır; ya da "tüm materyalistlerin Musa'sı" olmasının nedeni.

*Sonsuz*dan ayrı ama *sonlu*luğuyla mağrur ve lakin yine de bağımlı töz formundaki Kartezyen öznenin radikalleştirilmiş bir formu olarak transzendental tasarım Antik zamanlardaki tikel ve tümel öznelliğin bir yükselişini hatırlatsa da bu zamana kadar varoluşu paylaştığı dışsallıkları özbilincin 'Ben'ine *gömen,* bu yönüyle de kendinden başka yargı mercii tanımayan, Varlıkta aranan mantığı aklın formunda sınırlayan Kant, Spinoza'ya karşıt olarak, bu sefer Kartezyen bölünmenin diğer kutbunu sonuna kadar götürür –ki bu sonuna kadar götürme *Ben*i gerçeklik olarak değil ancak *bizim* düşüncemiz formunda koyutlayan bir sınıra kadardır. *Duyusallık, Anlama Yetisi* ve *Us* gibi görevleri itibarıyla birbirinden mutlak biçimde ayrılan Aklın yetileri, kendileri arasındaki ilişkiyi sağlayacak "kör ama bir o kadar da vazgeçilmez" *imgelem yetisi*nin sentezi gibi eklektik bir işlemi transzendental mantığa yerleştirdiğinde hem yetiler arasındaki birbirini üretebilme ilişkisini (Hegel'in diliyle söylersek; "duyan bir anlama yetisini ve anlayan bir duyusallığı) hem de öznenin duyusallığının apriorisi olarak koyutladığı zaman ve uzamın gerçekliğe çıkışını engellemiş olur. Belki "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece" değildir ama yine de ışığı tuttuğu yer dışındaki tüm karanlığı o bir türlü üstesinden gelinemez *kendinde şeye* dönüştüren; ama bu haliyle de *şey*lere belirlenim kazandıran tarihsel hareketin tüm ipuçlarını tekil bir akıl yetisinin mantıksal formu nezdinde kendinden sonranın kullanımına sunan Kant *Düşünce*nin tarihsel bir kırılma anını imler –ama yalnızca şu sınırlı yönde: "Böylece Akıl için geriye kendi kendine arı özdeşlik formundan başka hiçbir şey kalmaz ve bu da anlağın çoklu yasa ve ilişkilerini, anlağın keşfettiği sınıfları, cinsleri ve türleri bir düzene koymaktan daha öteye uzanmaz". (Aşağıda, s. 396) Keza "sonsuzu bilme arzusunun olduğu ama gücünün olmadığı" bir akıl

* Slavoj, Zizek, https://terrabayt.com/dusunce/gunumuzde-hegelci-olunabilir-mi/

tasarımı kışkırtıcıdır; *İdealar* oluşturma gücüne sahip ama bu gücün sınırlarının soyut evrensellikte ve belirlenimsizlikte kaldığını göstermek ayartıcıdır. *Düşünce*nin tarihi tam da bu kışkırtma ve ayartmaların *sonlu* ve *sonsuzu, madde* ve *formu, Düşünce* ve *varolanları* çelişki olarak koyutlayan ve her birine tek yanlı olarak belirlenim kazandıran dinamiğiyle hareket etmektedir.

Kant bile sınırlara uymaya mutlak ihtimam gösteren şaşmaz disiplinine rağmen hem *Düşünce*nin tarihinin hem de kendisinin ayartması ve kışkırtmasının etkisine girerek *aklın doğal hareketi*nin (meşru olmayan biçimde) aşmak istediği sınırları zorlar. *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özenle bölünmüş dünyalar *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde "birinin ilkelerine göre düşünce kipinden diğerinin ilkelerine göre düşünce kipi"ne doğru hareket ederken, yoğunluklu olarak *duyusallık* ve *anlama yetisi* arasında işleyen *imgelem yetisi*ne şimdi de *anlama yetisi* ile *us* arasına giren *Yargı Yetisi* eşlik eder *–arkitektoniğe* zemin sağlayan bütünlük böylece kurulur. Sisteminin onu her defasında ileri iten hareketine ve doğal ilerleyişine rağmen yine de öznelliğe geri çekiliş hep baki kalmaktadır; gerçeklikle ilgili tüm varsıllık dahi düşüncenin öznel formu içinde sergilenmekte, realite *caput mortuum* muamelesi görmektedir. Ama şu da açıktır ki; *düşünce* her yere ve her şeye yayılmıştır, tüm varolanlarda kendini gören *anlama yetisi* varolanların da *düşünce* olarak görülmesine; *düşünce*nin her şeye kendini iliştirmesine, kaotik bir çokluğun *form*a bürünmesine ve nihayetinde gerçekliğe geçmeye hazır bir rasyonaliteye zemin hazırlamıştır.

Yine de *sonlu* ve *sonsuz* karşıtlığının zayıf bir kipine dayanan *kötü sonsuz*un klasik metafizikteki belirlenim(sizliğ)inin tasfiyesi *Ben*in sonluluğunun zamansal hareketinde bütünleşen ve bu yönüyle de *kötü sonsuz*un en belirgin niteliği olan *sonlu* ve *sonsuz* arasındaki dikotomiyi çözen(!) Fichte'yi sahneye çağırır. *Düşünce*nin tarihsel olarak kayıtlanmış ve tanıtlanmış şaşmaz diyalektiği işlemeye devam eder; Descartes'tan sonra Spinoza ve Kant'ta görünüşe gelen *nesnelliğin* ve *öznelliğin* belirlenimlerinin geliştirilmesi süreci şimdi Kant'tan sonra Fichte ve Schelling'te bu sefer *Ben*'in ve *Doğa*nın tek yanlı geliştirilmesiyle sürer *–Fenomenoloji*nin kendiliğinden inşaası. Hiçbir

şeyin özbilinç uğrağının ötesinde görülemediği ama yine de özbilincin tekil bir tasarımlama yetisinin çok ötesinde kolektif bir bilişsel kapasitenin zamana yayılmış gücü olarak ortaya çıktığı, transzendental uğrağın tekil bir 'us'u değil ussal bir *tarihi* ve *tarihin* usunu katettiği Fichteci dizge, bir türlü kendi olumsallığını aşamamış akla Kant tarafından verilen sistematik formun arkasından neredeyse bir zorunluluktu. *Soyut belirlenim*inde ortaya çıkmış *Us*, *olumsuz ussal* momentinde kendini, kendi dışında ve dehşetengiz bir saldırganlıkla tüm *zamanda* ve *uzamda* sınamalı her şeyi kendi formu aracılığıyla yeniden-üretmeliydi; ve açıktır ki *olumsuzlama* çift taraflı hareketiyle form vermek istediği gerçekliğin formunu da almaya, belki de ilkesine kadar parçalanmaya yazgılıydı.

*Düşünce*nin tarihine düşünce kategorilerini uygulamak nispeten daha olanaklı bir çaba olarak görülebilir belki; lakin kendini Fichte ile *öznellikte* sınayan Kantçı Us'un önündeki daha zor görev *nesnellikte* de aklanma gerekliliğiydi. Bu yönüyle düşünce kategorilerini doğaya uygulama (düşünceyi doğrudan doğaya uygulamayı değil düşüncenin kendini doğaya uygularken kullandığı anlama yetisi kategorileri yerine *Aklın* formlarını spekülatif biçimde kullanma) çabasıyla Schelling *Transzendental İdealizm Sistemi*'nde bu göreve talip olur.

> "Schelling kendini ilk gösterdiği sıralarda Felsefenin ortaya koyduğu talepler şu şekildeydi: Descartes'ta düşünce ve uzam kavranamaz bir şekilde Tanrı'da birleşmişti, Spinoza'da ise bu hareketsiz töz olarak böyleydi ve bu bakış açısının ötesine ikisi de geçebilmiş değildir. Daha sonra bir dereceye kadar bilimlerde, bir dereceye kadar Kantçı felsefede formun geliştiğini gördük. Son olarak Fichteci felsefede, form tüm belirlenimlerin ondan gelişeceği başlı başına öznellikti. O halde talep edilen şey, ironi ve keyfîlikte solup gittiğini gördüğümüz (aşağıda, s. 444) bu sonsuz öznellik formunun, nesnellik ve tözsellikle birleştirilmek üzere, tek-yanlılığından kurtarılmasıdır. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Spinoza'nın tözü hareket etmeyen olarak değil, anlık olarak, içerisinde zorunlu olarak etkinlik taşıyan bir form olarak kavranmalıdır, öyle ki o doğanın biçimlendirici gücüdür, ama aynı zamanda bilgi ve kavrayıştır. Felsefenin nesnesi o halde budur; talep edilen şey ne Spinoza'nın biçimsel tözü ne de Fichte'nin öznel bütünlüğüdür, aksine sonsuz forma sahip bütünlüktür. Schelling'in felsefesinde bunun geliştiğini görüyoruz." (aşağıda, s. 444)

Özne ve nesnenin ya da düşünce ve reelliğin ayrımlarının yitip gitmesine sahne olan *düşünce*nin tarihinde Özde kendi nesnelliğini bulma hevesindeki düşünce için spekülatif felsefe açısından atılması gereken bir adım daha kalır; keza *spekülasyon*un yeni ve bağımsız bir felsefe öne süremeyeceği ve "o[nun] saf örgütleniş" olması göz önüne alındığında Schelling'de formun dışsal bir şema olarak kalması *idea*nın dünya içinde sistematikleşmesinin peçesinin kaldırılmasına engel olur. Ama yine de Schelling *ayrım* ve *fark* olarak görülenlerin aralarındaki tüm bariyerleri yıkarak hem *düşünce*nin hem *reelliğin* hem de ikisinin birbiriyle ilişkisinin **tüm belirlenimlerinin** engelsizce birbiriyle dolayımlanmasına izin veren ontolojik zemini kurar. Maddenin kör ve içgüdüsel hareketinden gelişen doğa, doğanın bilinçsiz yasalılığının tesadüfî sonucu olarak insanın doğal yaşamı, doğal yaşamının ürettiği yapısal, toplumsal-tarihsel gerçeklikler ve bu gerçekliklerin ürettiği tinsellik arasındaki sınırlar ortadan kaldırılır ve bunların içsel ilişkilerinin oluşturduğu bütün, diyalektik aracılığıyla bilmenin nesnesi haline getirilir.

Sonuç, spekülasyon tarafından zamanın ve uzamın tüm bileşenlerinin *logos* olan bir *form*a sahip olarak sunulmasıdır. Fakat bunun derin anlamı, karşısına *sonsuz* belirlenimini koyduğu için kendini *sonlu* olarak düşünen *düşünce*nin, emeğiyle geçtiği uzun bir yolun sonunda *sonsuz*un ya da *kendinde şey*in koyduğu tüm sınırları, her birinde gedikler açarak birbiriyle ilişkilendirmesi ve tüm ayrımlara son vermesidir –*hakikat bütündür, bütün hakikat. Felsefe Tarihi, Düşünce*ye ve bilmeye nesnesinin geri verilmesinin tarihidir; "düşünce ve Kavram'ın realiteyle uzlaştırılmasıdır" ya da aynı anlama gelmek üzere realitenin hiçbir sınır tanımadan düşünce ve Kavrama açık kılınmasıdır. Duyuda ya da anlama yetisinde doyum bulmanın kolaycılığından imtina ederek ve bunlarda doyum bulmaktan çok kışkırtılarak, her bir kışkırtılmada çelişkileri ile çoklaşarak derinleşen ve kendini kendisinin dışındaki şeyden ayıran sınırları iğdiş etmesidir ve *dünya tini* işte bu anlamda ereğine varmıştır; gizemli bir hakikati gömüldüğü yerde bulmakla değil *düşünce*nin önünde bir gizem olmadığını kanıtlamakla sonlanmıştır; *tin, us, logos* olarak *sonsuz*a denk kılınmış ama aynı şekilde de *sonlu* için geri alınmıştır.

"Tinin bu kendini bilme işi, bu kendini bulma etkinliği tinin yaşamıdır ve tinin bizzat kendisidir. Sonucu, onun kendi kendinden çekip çıkardığı Kavramdır; Felsefe tarihi, tinin tarihi boyunca amacı olmuş olan şeyin bir bildirilişidir, dolayısıyla da en iç anlamı içindeki dünya tarihidir. İnsan tininin düşüncenin iç taraflarındaki bu işi realitenin tüm aşamalarıyla aynı doğrultudadır ..." (aşağıda, s. 469) "O halde, tüm zamanın ve Felsefenin talebi budur. Dünyada yeni bir çağ doğmuştur. Dünya-tini sanki sonunda kendinden tüm yabancı nesnel varoluşu sıyırıp atmada ve sonunda, gene hep hareketsiz kalıyor olsa da, kendini mutlak Tin olarak idrak etmede, kendisi için nesnel olanı kendisinden geliştirmiş olmada ve onu kendi gücü içerisinde tutmada başarılı olmuş gibi görünür. Sonlu özbilincin, ona kendisinin dışında bulunuyor gibi görünen mutlak özbilinçle olan çatışması şimdi sona eriyor. Sonlu özbilinç sonlu olmaya son vermiştir; ve bu şekilde diğer yandan mutlak özbilinç de daha önce yoksun olduğu realiteye ulaşmıştır. Şimdiki zamana dek genelde dünya tarihinin bütünü ve özelde de tek işi bu çatışmayı betimlemek olan Felsefe tarihi budur. Sonlu özbilincin tasarlamaya çalıştığı bu mutlak özbilincin yabancı bir şey olmaya son vermesiyle ve buna göre tinin de tin olarak gerçekleşmesiyle, sonlu özbilinç şimdi gerçekten de hedefine varmış gibi görünüyor." (s.472)

Peki nedir *Felsefe Tarihi*'nin Hegelci uğrağında *sonlu* ve *sonsuz*un özdeşliğini mümkün kılan ya da *Tin*in edimselleşmesinin bir dolayımı olarak tanrının, *düşünce şey*in ve dahi o (artık arsız kahkahalarla karşılanabilecek) bir türlü üstesinden gelinemez *kendinde şey*in yitip giderek realiteyi tüm sınırlarından azade, bir o kadar da korunaksız biçimde *düşünce*ye açık kılan *o an*ın 'gizem'i neydi? Tarihin sonunu kendi varoluşunda mühürleyen Hegelci bir kibirden bahsetmenin vasatlığına düşmeyeceksek eğer; eğer ki sonlu anlağın tasarım yetisini bile tam olarak kullanamadan imgelenmiş tanrısal bir fatumla kurulmuş analojisinde *logos*a eskatolojik bir güzergah oluşturmanın kolaylığına düşmeyeceksek ve *madde* ile *form* arasındaki o meşhur "tersine çevirme"nin derin anlamını aceleci bir biçimde motto haline getirmekten kaçınacaksak bu soruya **gerçekten** yanıt arayabiliriz.

Kaybedilmiş *nesnelliğin, öznelliğe* açık hale gelmesinin, aynı zamanda kendi önüne yine kendinin koyduğu engellerle varsıllaşmasının *sonlu düşünce* açısından hareketi olarak Hegel'in

Fenomenoloji'si, bilincin kendiyle nesnesi arasına koyduğu sınırların yitimini *betimler.* Çok geçmeden görülür ki bu sınırlar varolanlar arasındaki sınırlar ya da onları ayrı düşüren *tasarım*ın sınırlarıdır ve insan ve onun düşüncesi de varolanlar içinde bir varolandır. O halde *öznelliğin* sınır yitimine *nesnel düşünce*nin sınır yitimi de eşlik etmelidir ki bu da *Mantık Bilimi*'dir ve bilincin bütünleyici *Aufhebung*una varolanların *Aufhebung*u aynı bütünleştiricilikle eşlik etmektedir. Demek ki *kendinde şey*in bir sınır olarak ortadan kalkması ve realitenin *Düşünce*ye bir hediye olarak geri verilmesi aynı zamanda 'varlık katmanları' arasındaki sınırların ortadan kalkması ve yetkin örneğini Schelling'de gördüğümüz *madde*den başlayıp *doğa*ya ve oradan da doğal ve toplumsal varoluşu ile insana, nihayetinde *Tin* olarak onun *düşüncesine* kadar ilerleyen geçişli bir ontolojiyle mümkündür* – *Ayrım* ve *Fark*a karşı *özdeşliğin* ileri sürülmesinin gerekliliği buradan kaynaklanır. Her biri de ontik olarak özerkliğe sahip olabilme olanağını –ama yalnızca olanağını- taşıyabilen varlık katmanları ve varolanlar özerkliklerini yitirerek, ama bu sefer dışsal değil içkin bir ilkenin *zor*uyla –fakat rasyonelmiş gibi gözükerek; ki mistik bir ratio olmadığından *ussal olan gerçektir-* her şeyin her şeyle ilişkili olarak belirlenim kazandığı (ki *belirlenim,* ilişkilerin artan çokluğuyla ilişkilidir zaten) bir *bütün*de edimselleştiğinde *düşünce* açısından da bu ilişkiselliğin bütünlüğünü kurmak mümkün hale gelir; varlık önündeki tüm mistikleştirici sis perdesinden arınarak açığa çıkar. *Özne* ve *Nesne*nin, *Sonlu* ve *Sonsuz*un, *Düşünce* ve *varolanlar*ın kategoriyel dikotomisinin çözülmesini sağlayan diyalektik hareketin spekülatif *form*unu sunan ama maddesinin adını bir türlü koyamayan –düşünce belirlenimlerinin bir tarihini betimlediği için koyması da gerekmeyen- Hegel'in ardından, tüm sınırları ortadan kaldıran ve *katı olan her şeyi buharlaştıran* dünyanın yeni atomunun, *meta*nın, felsefe ile politika arasındaki *yeni* geçişi sağlayan *başat uğrak* olarak tespiti de

* Hegel'in Tinin Fenomenolojisi ve Mantık Bilimi'nde ortaya koyduğu öznel ve nesnel düşüncenin hareketini Marksist bir ontolojinin inşasında emek kategorisi dolayımıyla kullanan Georg Lukacs'ın Toplumsal Varlığın Ontolojisi'nin "Teleolojik Bir Koyutlama Olarak Emek" bölümü düşünce ve varlığın özdeşliği düşüncesini anlamak için belki de en yetkin metinlerden biri olarak karşımıza çıkar: Toplumsal Varlığın Ontolojisi, Çev. Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 297-336.

varolanlar arasına ilke formunda sınırlar koyarak işleyen (eski) dünyayı *bir dünya* haline getirmesiyle mümkün olmuştur.

Böylece insan ve düşüncesi, tüm zaman ve uzamına hükmeden doğal ve tanrısal yazgıdan kurtularak iradesi ve varoluşu arasındaki birliği kahramanca kurabileceği trajik olanın zeminine sadece sahip olmakla kalmaz, bu arzusu ontik varoluşuna kopmazca nakşedilir; ama aynı zemin yeni tanrılara da sunulmuştur; *Hic Rhodus hic salta.*

Diyarbakır-Ankara, Şubat 2021

Teşekkür

Kuramsal alandaki, çeviri de dâhil her çaba tekilliklerin becerisinden çok düşüncenin kolektif olarak biriktirdiklerinin sonucu olarak ortaya çıkar; öyle ki zamanın belirli bir anında sunulan ama hiç de hafızaya nakşedilmemiş birçok katkı şimdinin seyrinde doğal bir varoluş kazanır, anonimleşir. Yine de kimi isimlere ayrıcalık tanımama izin verilsin lütfen, Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin elinizdeki cildinin çeviri sürecine özellikle Almanca karşılaştırma aşamasında önemli katkılar sunan Eyüp Ali Kılıçaslan ve Doğan Göçmen'e, Yunanca sözcüklerdeki katkısıyla Güvenç Şar'a ve nihayetinde üç cilde de dilsel ve zihinsel yetenekleriyle tarif edilemez katkılar sunan Aydın Gelmez'e teşekkür ederim.

Doğan Barış Kılınç

İkinci Kısım

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Giriş

Birinci dönem, m.ö. 550'de Thales'le birlikte başlayıp m.s. 485'te Proklos'un ölümüyle ve pagan felsefenin dışsal bir kuruluş olarak m.s. 529'da ortadan kaybolmasıyla sona eren bin yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. İkinci dönem 16. yüzyıla dek uzanır ve gene bin yılı kapsamaktadır, geçmek için kendimize yedi fersahlık çizmeler bulmamız gerekiyor. Felsefe şimdiye dek kendisine pagan dininde bir yer bulmuşken, bu andan itibaren alanı Hristiyan dünya içerisindedir; nitekim Araplardan ve Yahudilerden sadece dışsal ve tarihsel bir şekilde söz edilmesi gerekir.

1. Yeni Platoncu felsefe yoluyla, dünya sahnesine çıkmış yeni din olarak Hristiyanlık İdeası ile oldukça yakın bir tanışıklık kurmuş olduk. Zira Mutlağın somut bir şekilde tin olarak belirlenmesi, Tanrı'nın salt bir tasarım olmaması Yeni Platoncu felsefenin temel ilkesidir. Mutlak her ne kadar Düşünce olsa da, gerçek olması için soyut değil kendinde somut olması gerekir; daha şimdi görmüş olduğumuz bu şeyde, öyleyse mutlak bir şekilde varolan tinin ilk görünüşüyle karşılaşmaktayız. Ancak Yeni Platoncular, derin ve gerçek spekülasyonlarına rağmen, Teslis'in hakikat olduğu yönündeki öğretilerini henüz kanıtlamamışlardı, çünkü bu öğretide içsel zorunluluk formu eksikti. Yeni Platoncular kendini belirleyen, kendine bir sınır koyan –ki, belirli olan bundan ileri gelir– *Bir*den başlar; gelgelelim bunun kendisi dolaysız bir sunuş yöntemidir ve Plotinos ve Proklos gibi filozofları

bu denli çekilmez kılan şey de budur. Şüphe yok ki, mutlak olduğu düşünülen karşıtların hükümsüz olduğunun gösterildiği diyalektik değerlendirmeler söz konusudur, ama bu diyalektik yöntemsel olmayıp, sadece bağıntısız bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yeni Platonculardaki bulunan geriye dönme ve kavrama ilkesi genel olarak tözsellik ilkesidir, ama bu Tin düşüncesi, öznellik eksik olduğu için, bir uğraktan, tüm uğrakları bir'e çeken ve böylelikle dolaysız birlik, evrensellik ve Varlık haline gelen edimsellik uğrağından yoksundur. Onlar açısından tin, bu nedenle, bireysel tin değildir; tinin edimsel, mevcut tin olarak, dünyada şimdi ve burada dolaysız bir şekilde varolan olarak bulunduğu ve mutlak tinin insan olarak dolaysız varolanda bilindiği Hristiyanlık bu eksikliği telafi etmektedir.

Hristiyanlık İdeasını kavrayıp uygulamak için, daha önce Yeni Platoncular bağlamında sözünü ettiğimiz felsefi İdea'nın kendi için kavranmış olması gerekir; ama Felsefenin Hristiyanlık içerisindeki temeli şudur ki, insanda hakikat ya da kendinde ve kendi için tin bilinci doğuvermiştir ve de insan bu hakikate katılmaya gerek duymaktadır. İnsan kendisine mevcut olan bu hakikate sahip diye nitelenmelidir; dahası bu olanaktan emin olması gerekir. Bu mutlak talep ve zorunluluktur; bir tek bunun gerçek olduğunun bilincine ulaşılmalıdır. Hristiyan dininde önem taşıyan ilk nokta böylece şudur: İdea'nın içeriği insana vahyedilmelidir; daha özellikle de tanrısal doğa ile insansal doğanın birliği gerçekten de bir yandan kendinde varolan bir birlik olarak ve bir yandan da ibadet olarak edimsellikte, insanın bilincine gelmelidir. Hristiyan yaşam, öznelliğin doruk noktasının bu kavrayışa yaklaştığına, bizzat bireyin kendisinden bu birliğin talep edildiğine, onun bu birliğe kendi başına ulaşmaya layık kılındığına işaret eder –ki bu da insanın kendini, kendisinde yaşayan Tanrı'nın Tinine, dendiği üzere Kayra'ya layık kılması demektir. İşte bundan dolayı, uzlaşım öğretisi şudur ki, Tanrı Kendini dünyayla uzlaştırıyor olarak bilinmektedir, yani Yeni Platoncu felsefede gördüğümüz gibi, O Kendini tikelleştirmekte ve soyut kalmamaktadır. Yalnızca dış doğa değil, bütün dünya tikelle ilgilidir; her şeyden öte, insan bireyselliği kendini Tanrı'da bilmelidir. Bizzat öznenin kendi ilgisi söz konusudur ve Tanrı'nın gerçekleşebilmesi ve Kendini tin ve kendinde özgür olan bireylerin bilincinde

gerçekleştirebilmesi için burada bu ilgi özsel bir rol oynamaktadır. Bu bireyler böylece süreç içerisinde kendilerinde bu uzlaşmayı başarıp özgürlüklerini edimselleştirirler; eşdeyişle, yerin üstündeki göğün bilincine, insanın Tanrı'ya yükselişine ulaşırlar. O halde gerçek zihinsel dünya bir öte değildir, aksine sonlu denen şey ondaki bir öğedir ve bu yan ile şu yan arasında hiçbir bölünme söz konusu değildir. Mutlak İdea bakımından reel somut, dünyevi olanın, 'başka'nın Tanrı'da, kendinde tanrısal olarak, evrensel olarak, akıl dünyası olarak, kökünü ama sadece kökünü Tanrı'da taşıyor olarak bilinmesidir. Tanrı'da insan, dolaysızlığı içinde değil ancak hakikati içinde kabul edilir ve o nedenle bu öğreti, bizim Panteizm dediğimiz şey değildir, çünkü Panteizm dolaysız olanı aynen olduğu gibi bırakır. İnsan o halde kendi hakikatine ulaşmak için kendindeki uzlaşım sürecini bizzat kendisi başarmak zorundadır. Böylece gördük ki, insan Tanrı'nın belirlenim ve sıfatlarını ilk doğmuş oğul, Adam Kadmon, ilk insan olarak taşır; bu birliğe somut İdea diyebiliriz, ama henüz sadece kendindedir.

Bununla birlikte, insan tanrısal olana yetenekli olduğundan, tanrısal ve insansal doğanın özdeşliği keza onun açısından mevcut olmalıdır, tanrısal ve insansal doğanın kendinde bir olduğu İsa'da dolaysız bir şekilde onun için bilinir hale gelmiştir. Dünyada ortaya çıkmış olan şey, Mutlağın sadece genel bir şekilde düşünülür dünya olarak düşüncede değil somut olarak vahyedilmiş olduğudur, çünkü o kendinde nihai yoğunluk noktasına ilerlemiştir. Dolayısıyla o, edimsel bir *kendi*dir, bir "Ben"dir, mutlak evrenseldir, somut evrenseldir ki Tanrı'dır; ve aynı zamanda bu belirlenimin mutlak karşıtıdır, uzay ve zamanda varolduğu şekliyle apaçık sonlu olandır, ama bu sonlu, *kendi* olarak ebedî olanla birlik içinde belirlenmiştir. Somut olarak kavranan Mutlak, bu mutlak olarak farklı olan belirlenimlerin birliği, gerçek Tanrı'dır; bu belirlenimlerden her biri de soyuttur, dolayısıyla kendi başına alındığında hiçbiri gerçek Tanrı değildir. Dünya tarihinde meydana gelmiş olan devrimin bütününe, somutun Tanrı olan bu eksiksizlik içinde bu şekilde insanlara bilinir olması yol açmaktadır. Teslis böylelikle sadece tasarımda mevcut değildir ki, bu durumda henüz eksiksiz somutu oluşturmazdı, aksine tam olarak edimsellikle birleşmiştir. Mutlağın, Proklos'un dediği gibi, dolaysız edimselliğin

bu "doruk noktasına" ulaşmış olduğu düşüncesi, dünyanın bilincinde insanların kafalarına girmiştir; Hristiyanlığın belirimi budur. Grekler insanbiçimciydi, tanrıları insan şeklinde oluşturulmuştu; ama onlarda eksik olan şey yeterince insanbiçimci olmamalarıydı. Ya da daha ziyade, Grek dini bir yandan çok fazla, bir yandan da çok az insanbiçimcidir –çok fazla, çünkü dolaysız nitelikler, formlar, eylemler tanrısal olanın içerisine alınmıştı; çok az, çünkü insan insan olarak tanrısal değildi, aksine 'bu' ve öznel insan olarak değil sadece çok-uzak bir form olarak tanrısaldı.

Böylece insan bu hakikate ulaşmaktadır, çünkü İsa'da λόγος [logos]'un Ten olduğu olgusu insan için kesin bir sezgi haline gelmektedir. O nedenle, ilkin tinselliğe bu süreç yoluyla ulaşan insan, ikinci olarak da onda her iki doğanın bu kökensel özdeşliğinin bilindiği İsa olarak insan söz konusu. Şimdi, insan gerçekte dolaysız olanın olumsuzlanıp bu olumsuzlamadan kendine –Tanrı'yla bir birliğe– ulaşma süreci olduğu için, hâliyle doğal iradesinden, bilgisinden ve varoluşundan vazgeçmelidir. Onun bu doğal varoluşunu bırakmasına, İsa'nın çektiği acılarda ve ölümünde, Onun dirilişinde ve Tanrı'nın sağına yükselişinde şahitlik edilir. İsa eksiksiz bir insan oldu, tüm insanların kaderine, ölüme katlandı; O insan olarak acı çekti, Kendini kurban etti, doğal varoluşunu bıraktı ve böylelikle Kendisini bu doğal varoluşun üzerine yükseltti. Onda, bu sürece, Onun başka-varlığının tine bu çevrilişine ve doğal insandan vazgeçişte acının zorunluluğuna tanıklık edilmektedir; ama bu acı, Bizzat Tanrı'nın Kendisinin ölmüş olduğu konusunda duyulan acı, kutsallığın ve Tanrı'ya yükselmenin başlangıç noktasıdır. O nedenle öznede ortaya çıkması gereken şey –bu süreç, sonlunun bu dönüşümü– İsa'da kendinde başarılmış olarak bilinir. Hristiyanlığın başlıca İdeasını bu oluşturur.

İkinci olarak, şimdiye dek söylediklerimizden, dünyanın dolaysız doğallığı içinde bırakılmaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Kökensel, kendinde varolan, sadece en katı zihin tasarımında ya da onun belirlenimi olarak bulunur: Dolaysız olarak, insan aslında edimsel tin olma yeteneğine sahip olan canlı bir varlıktan ibarettir –ama tin doğaya ait değildir. İnsan bu nedenle doğası gereği, onda Tanrı'nın

tininin yaşadığı ve bulunduğu bu tikel değildir: İnsan, doğası gereği, insanın olması gereken şey değildir. Hayvan, doğası gereği, hayvanın olması gereken şeydir. Bununla birlikte, bu açıdan belirtilmesi gereken nokta, doğal şeylerin salt örtük Kavramları içinde kaldıkları ya da hakikatlerinin duyusal yaşamlarına dâhil olmadığıdır, çünkü onların doğal tekilliği geriye dönüp kendine bakamayan geçici bir olgudan ibarettir. Doğal şeylerdeki talihsizlik onların daha öteye geçememesi, özsel doğalarının kendi için ve bağımsız olmamasıdır; bundan, onların sonsuzluğa, dolaysız tekilliklerinden kurtuluşa ulaşamadıkları, yani özgürlüğe ulaşamadıkları, aksine sadece "bir" ile bir "başkası" arasındaki bağıntı olan zorunluluk içinde kaldıkları sonucu çıkar, öyle ki bu başkası kendini doğal şeylerle birleştirdiğinde, doğal şeyler çelişkiye dayanamadıkları için yok olup giderler. Fakat hakikat, bilinç olarak insan için varolduğundan ve insan özgürlük için gereken nitelikleri onda taşıdığından, insan Mutlağı algılama, kendini Mutlakla bir ilişki içine yerleştirme ve bir erek olarak bilgiye sahip olma yeteneğindedir; zihnin kurtuluşu da bilincin doğal durumu içinde kalmayıp tinsel olduğu olgusuna, yani bu özne olarak sonlunun sonsuzla uzlaşımı olan ebedî olanın bilinç için varolduğu olgusuna dayanır. Bilinç, o nedenle, doğa alanı içinde kalmaya değil, evrenselin insan için nesne veya erek haline gelmesini sağlayan sürecin varoluşuna işaret eder. İnsan kendini tanrısallaştırır, ama dolaysız bir şekilde değil tinsel bir şekilde. Antik dinlerdeki tanrısal olan da doğal ya da insansal olanla birleşmiştir; ama bu birlik hiç de uzlaşım değildir, aksine tam da salt doğal olduğu için dolaysız, gelişmemiş ve bu yüzden de tinden yoksun bir birliktir. Bununla birlikte, zihin doğal olmayıp sadece kendini yaptığı şey olduğundan, tinsel olanla ilkin tam da birliği bu üretme sürecinde karşılaşılır. İnsanın kendini ona dayandırmaması gereken şey olarak Doğanın, tenin olumsuzlanması bu tinsel birliğe aittir; çünkü doğa baştan itibaren kötüdür. İnsan da aynı şekilde doğal olarak kötüdür, çünkü insanın yaptığı tüm kötülükler doğal bir arzudan ileri gelir. Şimdi, insan, kendinde, Tanrı'nın imgesi olduğu, ama varoluş bakımından salt doğal olduğu için, ilk doğa durumu ortadan kaldırılırken kendinde olanın yavaş yavaş geliştirilmesi gerekir. Tanrı'nın, Kendi Başkasından yeniden Kendisine geri dönmek üzere, gizli birliği

Kendi başkasına dönüştürmüş olması bakımından bir tin olduğu ne kadar doğruysa, insanın ilkin doğal olanın üzerine yükselerek tinsel olduğu ve hakikate ulaştığı çok daha doğrudur.

Şimdi, bunun Hristiyanlığın temel İdeası olarak sunulup öne sürülmesi, bir taraftan tarihsel bir soruna işaret etmektedir; farklı dönemlerde bu idea farklı şekillerde kavranmıştır ve örneğin şimdi de insanlar bu ideaya ilişkin tikel tasarımlar taşırlar. Bunun Hristiyanlığın tarihsel ideası olduğu sonucunu ortaya koymak için tarihsel bir soruşturmaya girişmemiz gerekirdi, ancak bunu burada ele alamayacağımızdan tarihsel bir aksiyom olarak kabul etmemiz gerekir. Diğer taraftan, bu sorun Felsefe tarihinin kapsamına girdiği ölçüde, bunun Hristiyanlığın ideası olduğu iddiasının tarihten başka bir dayanacak zemini vardır ve üçüncü ilgi konusunu da bu oluşturmaktadır. Önceki formlarla bağıntılı olarak, şimdi bu Hristiyanlık ideasının ortaya çıkmış olması ve gerçekten de ulusların evrensel bilinci olmuş olması gerektiği gösterilmiştir. Onun dünya-dini olarak ortaya çıkmış olması tarihin içeriğidir; felsefe tarihinde açımlanması gereken şey ise İdea'daki bu zorunluluktur. Bu amaçla, zihin tasarımının temel hale getirilmesi gerekir ve şimdi gösterilmelidir ki, tarih bizzat zihnin kendi sürecidir, kendini ilk yüzeysel, örtülü bilinçten açığa çıkarmadır, zihnin mutlak buyruğu olan "Kendini tanı" yerine getirilebilsin diye özgür özbilincinin bu duruş noktasına ulaşılmasıdır. Bu zorunluluğun tanınması tarihin *a priori* inşası olarak adlandırılmıştır; onu kabul edilemez, hatta küstah bulup yerden yere vurmanın bir faydası yok. Tarihin gelişimini olumsal diye tasarlamak mümkündür. Ya da Tanrı'nın takdiri ve yönetimi ciddi bir şekilde kabul edilirse, bunlar sanki Hristiyanlık Tanrı'nın zihninde, deyim yerindeyse, hazır bulunuyormuşçasına tasarlanabilir; bu durumda, dünyanın içerisine sokulduğunda olumsal gibi görünür. Gelgelelim şimdi Tanrı'nın bu hükmünün rasyonelliğini ve aynı şekilde zorunluluğunu ele almak gerekir ve buna bir *teodise*, Tanrı'nın bir aklanışı, yani İdeamızın kanıtlanışı denebilir. Dediğim gibi bu, olup bitenlerin dünyada rasyonel olarak olmuş olduğunun bir tanıtlanışıdır ve dünya-tarihinin, ne olduğunun bir bilincine varmak için kendi içerisine yansımış olmak zorunda olan zihnin tarihi olarak kısmen zihin sürecini temsil ettiğine işaret eder. Zihin tam da dolaysız

varoluşundan, bireylerde olduğu gibi dünyada da devrimler doğurmaya ilerleyen canlı hareket olduğu için, zamansal tarihte ve gerçekten de tarih olarak anlatılan budur.

Dördüncü olarak, böylelikle bu İdea'nın zorunlu olarak evrensel din olması gerektiği önvarsayılmış olduğu için, onda tikel bilince özgü bir bilgi yönteminin kaynağı mevcuttur. Başka bir deyişle, yeni din Felsefenin düşünülür dünyasını sıradan bilincin dünyası haline getirmiştir. Tertullianus bundan dolayı şöyle der: "Antik dönemde sadece en bilge insanların ulaştığı Tanrı bilgisine günümüzde çocuklar bile sahip." Ama hakikati herkesin bilebilmesi için bu İdea'nın düşünen, felsefi, kültürlü bilinç için değil, aksine şeyleri hâlâ kültürsüz yöntemlerle ele almaya yapışıp kalan duyusal bilinç için herkese bir nesne olarak gelmesi gerekir. Eğer bu İdea bu dış bilinç formunu alıp sürdürmeseydi, Hristiyan dininin bir felsefesi olurdu; çünkü Felsefenin duruş noktası salt evrensel düşünce formundaki İdea'dır, özne için olduğu ve özneye yöneldiği şekliyle İdea değil. Bununla birlikte, bu İdea'nın din olarak görünmesini sağlayan şey dinin tarihine aittir ve onun formunun bu gelişimini burada atlamak zorundayız. Ancak içeriği kesinlikle tümüyle reddetmemeli, bu formlarla içeriği karıştırmamalı, aksine onun mevcudiyetini daha tam olarak tanımalıyız; formlar da keza mutlak olarak görülmemelidir ve bir keresinde bir ortodoksluk "müsveddesi"nin yaptığı gibi, öğretileri yalnızca bu formda ileri sürmeye çalışmamalıyız.

Burada sadece bir örnek vereceğiz. İlk günah öğretisi denen öğreti, atalarımızın günah işlediği, bu günahın böylece kalıtımsal bir bozukluk olarak tüm insanlığa miras kaldığı ve gelecek kuşakları zihnin özgürlüğüne ait olmayan ne de zeminini bu özgürlükte bulan, doğalarına içkin bir şey gibi dışsal bir şekilde etkisi altına aldığı anlamına gelir. İnsanın bu ilk günah yoluyla Tanrı'nın gazabını üzerine çekmiş olduğuna da işaret edilir. Şimdi, eğer bu formlara yapışıp kalınırsa, öncelikle, ilk atalar düşünce bakımından değil zaman bakımından söz konusudur; ama bu ilk atalara dair düşünce kendinde ve kendi için olarak insandan başka bir şey değildir. Genelde insan hakkında söylenen şey, insan soyunun her üyesinin gerçekte kendinde olduğu şey

burada ilk insan olan Âdem formunda betimlenmektedir; günah da kendini bu ilk insanda olumsal bir şey gibi ya da daha özel olarak onun elmayı yeme konusunda ayartılmaya fırsat vermesinde sergiler. Temsil edilen şey gene salt basitçe Âdem'in elmayı yemesi değildir, iyinin ve kötünün bilgi ağacından yemiş olmasıdır; o elmayı hayvan olarak değil insan olarak yemektedir. Bununla birlikte, onun kendini hayvandan ayırt etmesini sağlayan temel karakteristik tam da onun iyinin ve kötünün ne olduğunu biliyor olmasıdır. Zira Tanrı aynı zamanda şunu da söyler: "Bakın, Âdem bizden biri gibi oldu, iyiyi ve kötüyü biliyor." Gelgelelim o, iyi ve kötü arasındaki bu ayrımı ancak düşünme gücüne sahip olması yoluyla yapabilir; o nedenle, iyinin ve kötünün kaynağı bir tek düşüncededir, ama düşünce yoluyla meydana getirilen kötülüğün iyileştirilmesinin yeri de yine orasıdır. İkinci nokta, insanın doğası gereği kötü olması ve kötülük yaymasıdır. Diğer taraftan şöyle denmektedir: "Günah işleyen kişi, onda doğası gereği olan için hiçbir sorumluluk yoksa madem, neden ceza çeksin ki?" Aslında insanın kendinde ya da doğası gereği kötü olduğu ifadesi çetin bir deyiş gibi görünecektir. Fakat bu çetin deyişi bir yana bırakacak ve tanrısal bir cezadan söz etmeyip de daha yumuşak genel ifadeler kullanacak olursak, bu ilk günah fikrinde bizim için geriye, doğası gereği olan insanın Tanrı'nın huzurunda olması gerektiği şekliyle insan olmadığı, aksine onun sadece kendinde olduğu şeyi kendi için haline getirme gücüne sahip olduğu olgusu kalır; bunun da insanın genel belirlenimine dayandığı olgusu miras olarak temsil edilir. Salt doğallığın ortadan kaldırılması bizim için basitçe eğitim diye bilinir ve kendi kendisinden kaynaklanır; eğitim yoluyla tabi olma sağlanır ve bununla da iyi olma yeteneği geliştirilir. Şimdi, bu oldukça kolay bir şekilde ortaya çıkıyor gibi görünüyorsa da, dünyanın kendi kendisiyle uzlaşımının, iyileştirmenin de aynı eğitim yöntemiyle sağlanıyor olmasının son derece önemli olduğunu anımsamalıyız.

2. Şimdi bizi ilgilendiren şey, uzun uzadıya açıklanmış olan Hristiyanlık İlkesini dünyanın ilkesine dönüştürmektir; dünyaya düşen görev bu mutlak İdea'yı kendi içerisine taşımak, onu kendi içerisinde edimselleştirmek ve böylelikle de kendisini Tanrı'yla uzlaştırmaktır. Yine bu görev de üç ayrı bölüme düşer.

İlk olarak, Hristiyan dininin yayılması ve insanların yüreklerine taşınması söz konusudur; fakat bu bizim incelememizin sınırlarının ötesindedir. Yürek, 'bu' olarak öznel insana işaret eder ve bu ilke nedeniyle öznel insanın eskisinden farklı bir konumu vardır; bu öznenin mevcut olması özseldir. Bireysel özne tanrısal kayranın nesnesidir; her bir özne ya da insan olarak insan, başlı başına sonsuz bir değere sahip olup, her insanın yüreğinde Tanrı olarak doğmuş olması gereken bu tinden pay almaya yazgılıdır. İnsan özgürlüğe belirlenmiştir, o burada kendinde özgür olarak tanınır; bununla birlikte, bu özgürlük öznellik ilkesi içerisinde kaldığı için başta sadece biçimseldir.

İkinci nokta şudur ki, Hristiyan dininin ilkesi düşünce için işlenmeli ve düşünceye dayalı bilgiye alınıp bunda gerçekleştirilmelidir; dolayısıyla o, uzlaşmaya varıp tanrısal İdea'yı kendi içerisinde taşımalıdır ve felsefi İdea'ya ait olan düşünce ve kültür zenginliği Hristiyan ilkeyle birleşmiş olmalıdır. Zira felsefi İdea Tanrı İdeasıdır ve düşünce mutlak uzlaşım hakkına ya da Hristiyan ilkenin düşünceye karşılık gelmesi iddiasında bulunma hakkına sahiptir. Kilise Babaları* böylece Hristiyan dinini düşünceye dayalı bilgi içinde ayrıntılandırma işini görmüşlerdir; ama Kilisenin tarihine ait olduğu için Hristiyan ilkenin bu gelişimini de daha öte ele almak zorunda değiliz. Burada sadece Kilise Babalarının Felsefe ile ilişkisi konusunda benimsenen bakış açısını sunmamız gerekiyor. Onlar genellikle antik Roma dünyası ve Latin kültürü içerisinde yaşamışlardı, gerçi Bizanslılar da onlar arasındadır. Kilise Babalarının büyük felsefi kültüre sahip insanlar olduğunu ve Felsefeyi, daha özel olarak da Yeni Platoncu felsefeyi Kilise içerisine getirdiklerini biliyoruz; bu şekilde onlar, Hristiyanlığın dünyada belirdiği ilk biçimin eksikliklerini gideren bir Hristiyan sistem

* Kilise Babaları ifadesi genel olarak Hristiyanlığın erken dönemlerinde 'iman'ın savunusuna (*apologism*) referansla kullanılır. İsa'nın sözlerinin henüz teolojik bir düzenliliğe ulaşmadığı dönemlerdeki gerekçelendirilmemiş bir inançla Hristiyanlığın kamuda tutunmasını sağlamışlar ve daha sonra da oluşmaya başlayan kitabın Yeni Platoncu felsefi temellerini atarken Hristiyanlığın doğrudan felsefe tarihine de bağlanmasını sağlamışlar ve Skolastik Dönem'in göz kamaştırıcı teolojik bütünlüğünün odak noktalarına belirlenim kazandırmışlar, ona zemin sunmuşlardır. Daha genel ifadesi ile Skolastiğe bir hazırlık olarak düşünülen Patristik dönemin düşünsel ve mutlak inanç noktasındaki ileri unsurları için kullanılır. En çok tanınanları; Klement, İgnatius, Tertullianus, Origenes, Nissalı Gregor, Athanasius, Efrem, Ambrosius ve Augustinus'tur, *–ed. notu.*

geliştirmişlerdi, çünkü sistem bu ilk belirimde mevcut değildi. Kilise Babaları Tanrı'nın doğası, insanın özgürlüğü, Tanrı'yla –ki, nesneldir– ilişki, kötülüğün kökeni, vb. ile ilgili tüm sorunlarla ilgilenmişlerdir; düşüncenin bu sorunlar hakkında karar verdiği ne varsa, onlar tarafından Hristiyan sistemine taşınıp dâhil edilmiştir. Tinin doğasını, kurtuluş yolunu, yani öznenin tinselleşmesindeki, gelişimindeki, tinin tin olmasını sağlayan süreçteki, tinin uğradığı değişikliklerdeki çeşitli aşamaları da keza onun özgürlüğü içinde irdelemişler ve uğraklarını ulaştığı derinliklerde tanımışlardır.

Dolayısıyla, Hristiyan Kilise Babalarının tavrını betimleyebilir ve keza Hristiyan ilkenin bu ilk felsefi gelişiminin onlar payına bir suç olarak görülmüş olduğunu ve onların böylelikle ilk belirdiği şekliyle Hristiyanlığın saflığını yozlaştırdıklarının söylenmiş olduğunu belirtebiliriz. Bu yozlaşmanın doğasından söz etmemiz gerekiyor. Luther'in Reform'la Kiliseyi önceki yüzyıllardaki ilk saflık haline geri götürmeyi amaçladığı iyi bilinir, ama bu ilk durum hâlihazırda zaten ayrıntılı ve ince ince işlenmiş bir sistem örgüsünü, Tanrı'nın ne olduğu ve insanın Onunla ilişkisinin ne olduğu ile ilgili detaylı bir öğretiler dokusunu göstermektedir. Reform döneminde bundan dolayı özel hiçbir sistem inşa edilmedi, sadece orijinal olarak orada bulunan şey sonraki ilavelerden arındırılmış oldu; o, içinde en çetrefil ustalık ürünlerinin bulunduğu karmaşık bir inşadır. Bu ayrıntılı olarak işlenmiş sistem modern çağda çekiciliğini tamamen yitirmişti, çünkü insanlar Hristiyanlığı Yeni Ahit yazılarında bulunduğu şekliyle Tanrı'nın Sözünün yalın hatlarına geri götürmek istiyorlardı. İnsanlar aynı şekilde sistemi, İdea yoluyla ve İdea tarafından belirlendiği şekliyle Hristiyan öğretiyi de bırakmışlar ve onun ilk görünüş tarzına geri dönmüşlerdir (aslında bu eklektik biçimdedir ve onlar kendi kavramlarına uygun düşecek şeyi göz önünde tutmuşlardır), öyle ki Hristiyanlığın temelini şimdi sadece orijinal İncil anlatısının oluşturduğu düşünülmektedir. Felsefe başlığıyla ve Kilise Babalarının Hristiyanlığa Felsefeyi getirmesiyle ilgili olarak aşağıdaki değerlendirmeleri yapmamız gerekiyor.

Modern teoloji, bir taraftan, formüllerini İncil'in sözlerinden türetir ve onları bu sözlere dayandırır, öyle ki düşünceleri ve tasarımları

bakımından bireyin bütün işi yorumlamayla ilgilidir; din pozitif formu içinde tutulmalıdır ve böylece alınmış olan ve verili bir şeyden, en apaçık şekilde dışsal olarak koyulmuş ve bildirilmiş bir şeyden başlangıç yapılmalıdır. Gelgelelim bu sözler ve bu metin, yorumcunun iradesine tam bir serbestlik tanıyacak bir doğa taşır; işte bundan dolayı diğer yan, yani İncil sözünün uygulanışı da mevcuttur: "Yazı öldürür, tin ise yaşam verir" [2. Korintliler, 3:6]. Buna rıza gösterilmelidir ve tin, tinsel olarak kavramak ve canlandırmak amacıyla kendilerini yazıya verenlerin içinde ikamet eden güçten başka bir anlama gelmez. Bunun anlamı, beraberimizde getirdiğimiz tasarımların yazıda kendilerine etkililik kazandırmak zorunda olduğudur. Şimdi, beraberimizde getirdiğimiz bu refleksiyonlar en sıradan insan anlağı tarafından kavranabilir; dogmalar halka ait olmalıdır derken modern çağda buna işaret edilmektedir. Bu şekilde, yazı üzerinde tinle etkide bulunma hakkı, yani yazıya bireysel yargımızla yaklaşma hakkı varsayılmaktadır; ne var ki Kilise Babaları için bu yasaktır. Onlar yazı üzerine Tinle gerçekten etkide bulunmuşlardı; ve Tin'in Kilisede ikamet ettiği, onu yönettiği, eğittiği ve aydınlattığı açık bir şekilde söylenmektedir. Kilise Babaları bundan dolayı Tin'le kendilerini pozitif olanla, duyuların sunduğu şeyle ilişkilendirme konusunda benzer bir hakka sahiptir. Ancak bu mutlak olarak Tin'in doğasının ne olduğuna bağlı olacaktır, çünkü tinler oldukça farklıdır.

Tinin salt yazıya yaşam vermesi gerektiği iddiası, tinin verili olanı sadece açımlaması gerektiği şeklinde şüphesiz daha kesin ifade edilir, yani o, sözcüklerde dolaysız olarak içerilen edimsel anlamı bırakmalıdır. Bununla birlikte, burada benimsenmiş olan safsatayı görmüyorsak eğer, kültürün çok gerisinde kalmışız demektir. Sanki anlam tamamen veriliymiş gibi bireysel tin olmaksızın açımlamak imkânsızdır. Açıklamak demek açık kılmak demektir ve o bana açık kılınmalıdır; bende hâlihazırda zaten mevcut olandan başka hiçbir şey de bunu yapamaz. O benim öznel yargımla, bilgimin, kavrayışımın, yüreğimin, vb. gerekliliklerıyle, uyum içinde olmalıdır; böylece o sadece benim için vardır. Aradığımız şeyi buluruz ve tam da onu kendime açık kıldığım için tasarımımı, düşüncemi onda bir etken haline getiririm; aksi takdirde o, benim için hiç mevcut olmayan ölü ve dışsal bir şeydir.

Bizim tinsel gereksinimlerimizin çok aşağısında bulunan yabancı dinleri bundan dolayı kendimize açık kılmak oldukça güçtür; ama onlar gene de tinsel gerekliliklerimin ve duruş noktamın bir yanına temas ederler, her ne kadar bu sadece bulanık ve duyusal bir yan olsa da. "Açık kılmak"tan bahsederken, o nedenle, gerçek meseleyi bir sözcük içine gizleriz; ama bizzat bu sözcüğün kendisi açık kılınırsa, insanda varolan tinin orada kendini tanımayı arzuladığı ve insana dayanmayan herhangi bir şeyi bilemeyeceği olgusundan başka bir şeyi bu sözcükte bulamayız. İnsanlar İncil'i bu şekilde balmumu denebilecek bir şeye çevirmişlerdir. Bu insan şunu, başka bir insan bunu bulur; sağlam olan şey şimdi kendini sağlam olmayan olarak gösterir, çünkü öznel tin tarafından ele alınmaktadır.

Bu bakımdan, içinde Hristiyanlığın ilk beliriminin meydana geldiği yöntemi betimleyen metnin doğasını yorumlamamız gerekir; bu ilk belirim henüz Hristiyanlık ilkesine dayanan şeyi açık bir şekilde içeremez, aksine sadece tinin ne olduğunun ve gerçek olarak neyi bileceğinin biraz olsun sezgisini içerir. Metnin kendisinde de bu açıkça söylenmektedir. İsa şunu söyler: "Gidersem, size Yardımcıyı, Kutsal Ruh'u göndereceğim... Sizi tüm hakikate O götürecek" [Yuhanna, 16:7] –İsa'nın dünyevi mevcudiyeti veya söylenmiş sözleri değil, O. Tin Havarilere ancak Onun ardından ve Onun metni öğretmesinin ardından gelecekti ve ancak böyle Tinle dolacaklardı. Hatta ilk ortaya çıkışına geri götürüldüğünde Hristiyanlığın tinsellikten-yoksunluk düzeyine düşürülmüş olacağını söylemek bile mümkündür, çünkü İsa Kendisi Bizzat gitmeden önce Tin'in gelmeyeceğini söylemektedir. Hristiyanlığın ilk belirimine ilişkin metinde, diğer taraftan da İsa'yı sadece Mesih olarak ya da daha açık olarak salt bir öğretmen adı altında görürüz; dostları ve havarileri için O, onların duyularla algılayabildiği ve onlarla henüz Kutsal Ruh ilişkisine sahip olmayan mevcut bir insandır. Dostları Onu görmüş, öğretisini işitmiş, mucizelerine tanıklık etmiş ve ona inanmaya bu sebeple başlamışlardı. Bununla birlikte, İsa Kendisinden mucize isteyenleri sert bir şekilde azarlar; O eğer insan için Tanrı, insanın yüreğindeki Tanrı haline getirilecek olursa, duyusal ve dolaysız bir mevcudiyete sahip olamaz. Dalay Lama Tibetliler için duyusal bir insan formunda Tanrı'dır, ama

Tanrı'nın insanların yüreğinde ikamet ettiği Hristiyan ilkede Tanrı onlar için duyusal formda mevcut olamaz.

O halde ikinci nokta, duyusal ve mevcut formun Mnemosyne'ye*, popüler tasarım alanına alınabilecek şekilde ortadan kaybolmasıdır.; tinsel bilinç, tinsel ilişki işe ilk kez bu durumda dâhil olmaktadır. İsa'nın nereye gittiği sorusuna şu yanıt verilir: "O, Tanrı'nın sağında oturuyor," ki bu, Tanrı'nın ancak şimdi bu somut Bir olarak, başkası uğrağını, Oğlunu (λόγος [logos], σοφία [sophia]) Kendinde taşıyan Bir olarak bilinebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla, Hristiyanlığın ilkesini hakikat olarak bilmek için, tin İdeasının hakikatinin somut tin olduğunu bilmek gerekir ve Kilise Babalarına özgü form da budur. Soyut olarak tanrısal olanın kendi içerisinde parçalara ayrılması ve ayrılmış olması fikri ilk defa bununla ortaya çıkmaya başlar. Tanrısal olandaki bu başkası uğrağı, bununla birlikte, düşünülür bir dünya ya da, şüphesiz sıradan tasarımda taşıdığımız gibi, kendileri de sonlu, sınırlı ve böylece de insanlığa yakın olan birçok meleğin olduğu bir gökler krallığı biçiminde kavranmamalıdır. Fakat somut uğrağın Tanrı'da bilinmesi gerektiği yeterli değildir, çünkü İsa'nın edimsel olarak mevcut bir insan olduğu konusundaki daha öte bilgi de şarttır. İsa'nın edimsel mevcut insanlığına dair bu uğrak Hristiyanlık açısından muazzam önem taşır, çünkü en muazzam karşıtların birliğidir. Bu daha yüksek kavrayış metinde, ilk belirimde mevcut olmuş olamazdı; İdea'nın büyüklüğü ancak sonradan, Tin İdea'yı eksiksizleştirdikten sonra gelebilirdi.

İsa'nın vahyinin bu anlamı taşıdığı Hristiyanların inancıdır, buna karşılık bu tarihin dindışı, dolaysız ve doğrudan anlamı İsa'nın salt bir peygamber olduğu ve yanlış anlaşılma konusunda tüm peygamberlerle aynı kaderi paylaştığıdır. Gelgelelim ona anlamının bizim tarafımızdan verilmiş olduğu olgusu Tin yoluyla bilinir, çünkü Tin bu tarih içinde bildirilmektedir. Bu tarih Kavramdır, Tin'in kendi İdeasıdır ve dünya-tarihi onda kendi ereğini bulmuştur ki, bu erek bu

* Mitolojide bellek tanrıçası bir titan olarak bilinen *Mnemosyne*, unutmayı sağlayan *Lethe*nin tersine hatırlamayı ve bu dolayımla da belleği ve o bellekteki hatırayı ifade eder. Mitolojik ve duyusallıkla irngelenen bu anlamın yanında Düşüncede ise duyusallığın yitmesi ile oluşan boşlukta hem spekülе hem de manipülе edilen bir geçmişin 'olmuş bitmiş bir hatıra' olarak inşasına referansla kullanılmaktadır Hegel tarafından. *-ed.notu.*

dolaysız şekilde hakikati bilmektir. O halde bu tarihi bu şekilde Tin kavramaktadır ve Hamsin yortusu döneminde bu dolaysız ve apaçık bir biçimde gösterilmektedir. Nitekim bu dönemden önce Havariler İsa'nın sonsuz anlamını bilmiyorlardı, henüz bunun Tanrı'nın sonsuz tarihi olduğunu bilmiyorlardı; Ona inanıyorlardı, ama henüz Onda bu sonsuz hakikati görmüyorlardı.

Kilise Babalarının geliştirmiş olduğu hakikat budur; ilk Hristiyan Kilisenin Felsefeyle genel ilişkisi böylelikle sunulmuş olmaktadır. Bir taraftan, felsefi İdea bu dinin içerisine aktarılmış, diğer taraftan ise İdea'daki bu uğrak –ki buna göre, İdea kendi içerisinde bilgelik, etkin *Logos*, Tanrı'nın Oğlu, vb. gibi parçalara ayrılır– öznellikte ve dahası uzay ve zamanda görünen insan bireyinin duyusal dolaysız bireyselliğinde ve mevcut varoluşunda en yüksek noktaya getirilmiştir. Bu iki öğe, İdea'nın kendisi ve ikinci olarak da kendini uzay ve zamanda mevcut olan tekil bir bireysellikle bağıntısı yoluyla sunan form, bu Hristiyan sistemde özünde iç içe geçmiştir. Kilise Babaları için bu tarihin ilkesi o nedenle İdea'ydı; gerçek Tin İdeası bundan dolayı onlar için keza belirli tarih formundaydı. Fakat İdea henüz İdea olarak, tarihten ayrılmış değildi; Kilise bu İdea'ya tarihsel formda bağlı kaldığı için öğretiler belirlemişti. Öyleyse çağın genel karakteri bu şekildedir.

İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda, Tin yoluyla kavranan bu İdea'dan sapkınlık denen pek çok şey doğdu. Bu tür sapkınlar arasına, kendilerine temel olarak Hristiyan literatürü alan ama orada mevcut olan her şeye tinsel bir anlam veren Gnostikleri de dâhil etmek gerekir. Zira onlar tarihi yorumladıkları ve tarihsel değerinden yoksun bıraktıkları için Tin İdeasının bu tarihsel formunda durup kalmadılar. Onların getirdiği refleksiyonlar, görmüş olduğumuz gibi (Cilt II, ss. 343-345), az çok İskenderiyeli Philon'un felsefesinde bulunabilecek türdendir. Onlar ilkeleriyle uyum içinde, spekülatif bir tavır benimsemişler, ama hem imgelemin hem ahlakın taşkınlıklarına ilerlemişlerdi, her ne kadar bu bulanık fantastik bölgede daima tarihte bulduğumuz öğeler tanınabilecek olsa da. Fakat İsa'da özsel bir uğrak olan dolaysız varoluş formu, onlar tarafından evrensel bir düşünce içerisinde ruhsallaştırıldı, öyle ki bireyin bir 'bu' olarak belirlenimi ortadan kaybolmaktadır. Örneğin

Doketizm öğretisi, İsa'nın sadece hayalî bir bedene, hayalî bir yaşama sahip olduğunu söylemiştir; ancak bu tür iddialarda arka planı gene de düşünce oluşturur. Gnostikler böylece Batı Kilisesine karşıydılar ve Plotinos ve Yeni Platoncular gibi Batı Kilisesi de Gnostikliğe karşı, genel olanda kaldığı, imgelem formundaki tasarımı kavradığı için ve bu tasarım da Ten içindeki İsa'ya (Χριστὸς ἐν σαρκί [Khristos en sarki]) karşıt olduğu için çok mücadele etmişlerdi.[1] Kilise tam tersine somut edimsellik ilkesi olarak belirli kişilik formuna bağlı kalıyordu.

Gnostiklerle ilgili olarak bahsetmiş olduğumuz formlardan daha başka ilkesel karşıtlık formları da getirilmişti: Işık ve Karanlık, İyi ve Kötü. Ancak bu Parsî karşıtlık özel olarak da Manicilikte ortaya çıkmıştı; buna göre, Işık olarak Tanrı kötü olana, varolmayana (οὐκ ὄν [ouk on]), ὕλη [hylē]), maddi olana, kendini yok edene karşıttır. Kötülük kendinde çelişki içerendir: Kendilerini bırakıp birbirlerine karşı kör bir düşmanlık içinde kudurup duran kötülük güçleri (ὕλη [hylē]), Işık krallığından gelen bir parıltıyla karşılaşmış ve böylelikle dikkatleri çekilmiş ve bu ışık, kötülük güçlerini, Işık krallığının içerisine girsinler diye çatışmaktan vazgeçip birleşmelerini sağlamak amacıyla yatıştırmış. Bunu yapmalarını sağlayacak bir saik olarak, onların kör şiddetini karşı konulmaz bir şekilde işleyen bir güç yoluyla takatsiz bırakıp zayıflatmak üzere ve nihai olarak alt edilmelerini ve ışığın, yaşamın, ruhun evrensel üstünlüğünü sağlamak üzere, Işığın Babası iyilik güçlerinden birini yollamış. Bu dünya-ruhudur (ψυχὴ ἁπάντων [psykhē hapantön]); maddi olan tarafından içine çekilmiştir ve bu karışım tüm yaratılışın temelidir. Dolayısıyla, ruh her yere yayılmıştır ve eşit güçle olmasa da, evrende yani makrokozmosta olduğu gibi, insanda yani mikrokozmosta da ölü kabuğun altında her yerde işlemekte ve çabalamaktadır; çünkü güzelliğin kendini açığa vurduğu yerde Işık-ilkesi, ruh madde üzerinde egemenlik kazanır, çirkinin, iğrenç olanın kendini açığa vurduğu yerde ise bağımlıdır ve kazanan da maddedir. Bu tutsak ruha Mani de İnsanoğlu adını vermişti –ilksel insanın, göksel insanın, Adam Kadmon'un ruhu. Fakat Kötülük Krallığıyla savaşmaya yazgılı Işık-ilkesinin bu şekilde sadece bir kısmı yollanmıştı: Fazla zayıf olduğundan yenilgiye

[1] Neander, *Genet. Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme*, s. 43.

uğrama tehlikesi taşıyordu ve zırhının bir parçasını, bu ruhu maddeye teslim etmek zorundaydı. Ruhun maddeyle bu şekilde karışmış olmanın acısını çekmemiş, aksine kendini özgürce göklere yükseltmiş olan parçası, yukarıdan, tutsak edilmiş ruhların arınması için çalışmaktadır; bu da acı çeken İnsanoğlundan, evren içerisine kapatılmış ruhtan ayrı olarak, acı çekmemiş (ἀπαθής [apathēs]) olduğu ölçüde İsa'dır, İnsanoğludur. Fakat bu teslim olan ruh gene ilk ve yaklaşılamaz ışıktan ayrı olarak ikinci ve görünür ışık içinde kalır, yeri orasıdır ve ay ve güneş aracılığıyla doğanın arınmasına etki eder. Mani için tinsel evrenin olduğu kadar fiziksel evrenin tüm seyri de bu ruh aracılığıyla bir arınma süreci olarak görünür. Tutsak Işık ilkesi *ruhgöçü* döngüsünden geçerek Işık Krallığıyla dolaysız bir yeniden birliğe yükseltilmeye gerek duyuyordu. Arı göksel ruh işte bundan dolayı acı çeken ruha (Aristoteles'in νοῦς παθητικός [nous pathētikos]?) yardım elini uzatmak üzere yeryüzüne indi ve insan formu görünümünde ortaya çıktı. Maniciler ayrıca Tanrı'nın, İyi'nin düşünülür bir dünyayı çıkıp aydınlattığı ve böylece de ürettiği konusunda da kendilerini ifade ederler. Üçüncü sıradaki ise dönerek ikinci ile birincinin birliğini kuran ve duyguyu deneyimleyen Tindir ve bu duygu Sevgidir. Bu sapkınlık İdea'yı tam olarak tanımaktadır, ama İdea'nın Hristiyan dini içinde sunulduğu bireysel varoluş formunu ortadan kaldırır. Bu yüzden, İsa'nın çarmıha gerilmesi salt bir görünüm, sadece alegorik olarak, basitçe bir imge olarak alınır. Acı-çekmeyen İsa'nın, maddeyle karışmamış ruhun şüphesiz sadece hayalî dert ortağının, salt hayalî çarmıha gerilişi, tutsak ruhun edimsel olarak çektiği acıyı göstermektedir. Dolayısıyla, Karanlığın kuvvetleri İsa üzerinde hiçbir güç sergileyemedikleri için, onunla müttefiklik eden ruh karşısında da güçsüz olduklarını göstermeleri gerekir. Tüm dünyada ve ruhta çarmıha gerilmiş bir İsa tasarımı köklerini Manicilerde bulur; İsa'nın çarmıha gerilmesi böylece sadece bizim acı çeken ruhlarımızın yaralarına mistik bir biçimde işaret etmektedir. Bitki örtüsü yoluyla ışık parçacıkları yapışıp kalmış ve böylece de bitkiler olarak gün yüzüne çıkmışlardır. Verimli hale gelen toprak, insanların yaşam ve kurtuluşu olan ve her ağaçta çarmıha gerilen İsa'nın acısını (*patibilis*) doğurmaktadır. İsa'da ortaya çıkan

voῦς [nous] tüm şeylere işaret eder.[2] Kilise de aynı şekilde insansal ve tanrısal doğanın birliğini öne sürmeyi başlıca nokta haline getirmiştir. Fakat Hristiyan dinindeki bu birlik tasarlayan bilince ulaşmış olduğu için, insan doğası edimselliği bakımından 'bu' olarak alınmıştır, salt alegorik ya da felsefi anlamda değil.

Şimdi, bir taraftan, kendilerini bu Gnostik spekülasyonların karşısına koyan Ortodoks Kilise Babaları ile ilgili esas mesele, nesnel olarak tasarlanan belirli bir İsa formuna sıkı sıkıya bağlı kalmış olmalarıdır, diğer taraftansa onlar Aryanlara* ve onlara ait olan her şeye saldırmışlardır; çünkü bunlar belirmiş olan bireyi kabul ederler, ama İsa'nın Şahsını tanrısal İdea'dan ayrılmayla, kopuşla bağıntı içerisine yerleştirmezler. İsa'yı bir insan olarak almışlar, hatta ona yüksek bir doğa vermişler, ancak Onu Tanrı'nın, Tin'in bizzat kendisinin bir uğrağı haline getirmemişlerdir. Aslında Aryanlar İsa'yı salt soylu bir doğa taşıyan bir insan, bir öğretmen, vb. olarak kabul eden Socinianlar** kadar ileri gitmemişlerdir; bu sekt o nedenle Kilisenin bir parçasını oluşturmamış olup tamamen kâfirdir. Ne var ki Aryanlar, Tanrı'yı İsa'da tanımadıkları için Teslis fikrini ve dolayısıyla da tüm spekülatif felsefenin ilkesini ortadan kaldırmışlardır. Ona yüksek bir doğa verilmiş olması da keza, bizi tatmin etmesi mümkün olmayan içi boş, gülünç bir taklittir; buna karşı Kilise Babaları, Kilisenin bireysel üyelerinde bilince gelmiş olan insansal ve tanrısal doğanın birliğini öne sürmüşlerdir ve bu temel önemdeki bir noktadır. Gene Pelagianlar***

---

[2] Neander, *Genetische Entwickelung*, ss. 87-91.

* "Tanrı'nın oğlunun ezelî olmadığını, doğmadan önce var olmadığını, yoktan veya babadan farklı öz ve tabiattan olduğunu, onun değişim veya dönüşüme açık yaratılmış olduğunu söyleyenler ekümenik kilise tarafından aforoz edilecektir"; 325 yılında toplanan İznik Konsili'ne eklenen bu karar İsa'nın tanrı ile bir olmadığını ve İsa'ya dolayısıyla da tanrıya atfedilen sözleri tanrının ezel-ebed sözleri olmadığını bu nedenle de İsa'nın tanrıdan aşağı ama yine de 'kutsal' bir yanı olduğunu söyleyen Lucian'ın öğrencisi Arius'un öğretisi için kayda geçmiştir. *-ed. notu.*

** Adını, imanın özünün rasyonel ve mezheplerin bölünmesine neden olan polemiklerin geçersiz olduğunu söyleyen İtalyan Hümanist Lelio Francesco Maria Sozzini ve daha kuramsal temelde, onun yeğeni Fausto Paolo Sozzini'nin teslis anlayışını reddeden düşüncelerinden alan akım, İsa'nın tanrısallığını ve onun etrafında oluşmuş olan tüm masalsı anlatıları reddederek 16. ve özellikle de 17. Yüzyıl'da görünürlük kazanmışlardır. *-ed. notu.*

*** 418 yılında Kartaca Konseyi'nde kınanan ve bugün hala Hristiyanlık içinde 'sapkınlık' olarak görülen Pelagianizm özgüllüğünü *ilk günah* öğretisinin reddinden alır. *-ed. notu.*

da ilk günahı yadsımış ve insanın doğuştan yeterince erdem ve dine sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gelgelelim insan doğuştan olduğu şey olmamalı, tinsel olmalıdır. Bu öğreti de böylece yine aynı şekilde sapkın sayılarak dışarıda bırakılmıştır. O halde Kiliseyi, hep tarihsel formda olsa da, İdea'nın belirlenimlerine bağlı kalmasını sağlamak üzere Tin yönetmiştir. Kilise Babalarının felsefesi budur; gelişmiş Tin gelişmiş bir öğretiye ihtiyaç duyduğu için onlar Kiliseyi üretmişlerdir ve hiçbir şey günümüzdeki bazı kişilerin Kiliseyi ilk formuna geri götürme çabası veya arzusu kadar yersiz değildir.

Üçüncü nokta İdea'nın realiteye yayılması, ona içkin olmasıdır, sadece inançlı yürekler kalabalığının olması değil, tıpkı doğa yasasının duyusal bir dünyaya hükmetmesi gibi, daha yüksek bir dünya yaşamının, bir krallığın yürekten oluşturulmasıdır –Tanrı'nın Kendi Kendisiyle uzlaşımı dünyada başarılır, ötede olan göksel bir krallık olarak değil. Bu cemaat Kilisede Tanrı'nın yeryüzü üzerindeki krallığıdır; "İki üç kişinin benim adıma bir araya geldiği yerde," diyor İsa, "ben onların arasında olacağım" [Matta, 18:20]. Kendini edimsellikte gerçekleştirdiği ve böylece kendisini sadece yürekte değil, aynı zamanda edimsel bir bilinç krallığında eksiksizleştirmek zorunda olduğu ölçüde İdea, yalnızca tin için, öznel bilinç içindir. İnsanın, özbilincin tanımak zorunda olduğu İdea, insan kendini gerçekten tin ve Tin olarak kavrayabilsin ve duygusal bir şekilde değil tinsel bir şekilde tinsel olabilsin diye, insan için bütünüyle nesnel olmalıdır. İlk nesnelleşme İdea'nın ilk dolaysız bilincinde bulunur; orada tekil bir nesne olarak, bir insanın bireysel varoluşu olarak ortaya çıkmıştır. İkinci nesnellik Kiliseye uzanan tinsel ibadet ve cemaattir. Evrensel bir Sevgi topluluğu, bir dindarlık ve kutsallık dünyası, küçük masum kuzulardan ve tinsel şeylerle ilgili epey ıvır zıvırdan oluşan bir kardeşçe iyilik dünyası, tanrısal bir cumhuriyet, yeryüzünde bir cennet hayal edebiliriz. Ancak bunun yeryüzünde ortaya çıkacağına inanılmaz; bu hayal cennete, başka bir yere havale edilmiştir, yani ölünceye dek ertelenmiştir. Her canlı edimsellik, duygularını, eylemlerini ve işlerini bundan tamamen farklı bir şekilde yönetir. Hristiyanlık ortaya çıktığında öncelikle şu söylenmiştir: "Benim krallığım bu dünyanın krallığı değil" [Yuhanna, 18:36]; ama gerçekleşmenin mevcut dünyada

olması gerekir. Başka bir deyişle, yasalar, gelenekler, anayasalar, tinsel bilincin edimselliğine ait olan her şey rasyonel olmalıdır. Rasyonel edimsellik krallığı bambaşka bir krallıktır, düşünce yoluyla ve anlakla örgütlenip geliştirilmesi gerekir; bireyin özbilinçli özgürlük uğrağı nesnel hakikate ve nesnel buyruğa karşı kendi haklarını ileri sürmelidir. Dolayısıyla, nasıl ki Felsefe bize evrensellik formunda gelen düşüncenin nesnelliğiyse, bu da devlet olarak edimsel bir zamansal varoluş formundaki zihnin gerçek ve edimsel nesnelliğidir. Böyle bir nesnellik başlangıçta olamaz, aksine zihin ve düşünce tarafından işlendikten sonra ortaya çıkmak zorundadır.

Hristiyanlıkta zihinsel dünyanın ve tinin bu mutlak talepleri evrensel bilinç haline gelmişti. Hristiyanlık Yahudilikten, özbilinçli sefillik ve bunalımdan ileri geliyordu. Yahudileri baştan itibaren bu hiçlik duygusu karakterize etmiştir; onların yaşamını ve bilincini, sebepsiz yere bir perişanlık duygusu, bir sefillik ele geçirmiştir. Daha sonraları bu tekil nokta zamanı geldiğinde bir evrensel tarih meselesi olmuştur ve bütün dünya kendini bu edimselliğin hükümsüzlüğü öğesine, ama aynı zamanda bu ilkenin dışına geçerek de Düşünce krallığına yükseltmiştir, çünkü bu hiçlik kendini olumlu olarak uzlaşmış olan şeye dönüştürmüştür. Bu, ilk yaratılıştan sonra ortaya çıkmış olan ikinci bir yaratılıştır; Zihin onda Ben=Ben olarak, yani özbilinç olarak kendisinin farkına varmıştır. Bu ikinci yaratılış, öncelikle, özbilinçte eşit ölçüde doğrudan doğruya duyusal bir dünya formunda, duyusal bir bilinç formunda ortaya çıkmıştır. İşin içine dâhil olduğu kadarıyla Kavramı Kilise Babaları daha önce bahsetmiş olduğumuz filozoflardan edinmişlerdir; salt sıradan bir tasarım değil de rasyonel bir düşünce olduğu ölçüde onların Teslis düşüncesi ve ayrıca kimi başka fikirler bunlardan kaynaklanır. Bununla birlikte onları temelde ayrı kılan nokta, Hristiyanlar için düşünülür dünyanın da keza olayların sıradan gidişatının bu dolaysız hakikatine sahip olduğu olgusudur – insanların çoğunluğu açısından söz konusu dünyanın sahip olması ve elinde bulundurması gereken bir form.

3. Bu yeni dünya o halde yeni bir insan ırkı tarafından, Barbarlar tarafından benimsenmek zorundadır; zira tinsel olanı duyusal bir şekilde

kavramak barbarların bir karakteristiğidir. Bu da kuzeyli barbarlar tarafından yapılmak zorundaydı, çünkü yalnızca kuzeyli kendine-yeterlilik bu yeni dünya-bilincinin dolaysız ilkesidir. Dolaysızca edimsel bir dünya olarak düşünülür dünyanın bu özbilinciyle birlikte, zihin, kendinde ne olmuş olduğunu göz önünde tutulursa, öncekinden daha yüksektir, ama diğer taraftan, bilinci itibarıyla ise kültürün başlangıcına tamamen geri döndürülmüştür ve bu bilinç tekrar baştan başlamak zorundaydı. Üstesinden gelmek zorunda olduğu şey, bir yandan düşünülür dünyasının bu dolaysız bilinciydi ve ikinci olarak da bilincinin hükümsüz saydığı edimselliğin karşıt duyusal dolaysızlığıydı. Güneşi dışarıda bırakır, onun yerine ince mumları geçirir, salt imgelerle süslenir; o yalnızca kendindedir ve içseldir, bilinç için uzlaştırılmış değildir –özbilinç açısından günahkâr, kötü bir dünya mevcuttur. Zira Felsefenin düşünülür dünyası kendi içinde henüz kendisini edimsel dünya haline getirme –düşünülürü edimselde olduğu kadar edimseli de düşünülürde tanıma– görevini tamamlamış değildir. Felsefenin İdeasına sahip olmak, mutlak özü mutlak öz olarak tanımak başka bir şeydir, onu evren, doğa ve bireysel özbilinç sistemi içinde realitesinin bütün gelişimi olarak tanımak başka bir şey. Bu gerçekleşme ilkesini –yani kendisini, reel olsalar da tamamen karşıt olan belirlenimlere yeniden yerleştiren bu reel tözü– Yeni Platoncular bulmuşlardı, ama bu noktaya kadar gelmiş olduklarından, formu, özbilinç ilkesini bulamamışlardı.

Dünya-tini, bir embriyoyu, düşünen bir insan formuna geliştirme görevini Cermen uluslara yüklemiştir. İlk gelen şey kavranan zihindir ve zihin içerisine alınmamış olan iradenin öznelliği buna karşıttır; hakikatin krallığı ile dünyanın krallığı birbirine bağlıdır ve aynı zamanda apaçık şekilde bölünmüştür. Düşünülür bir dünya kendini böylece insanların tasarımlarında, tıpkı bizim gerçekten üzerinde insanların yaşadığını düşündüğümüz uzaktaki bir ülke gibi, gördüğümüz ama sanki bir dağla bizden saklanmış olan dünyayla bu aynı edimsellik biçiminde kurmuştur. O, tanrıların ve mitolojinin Grek veya başka bir dünyası değildir –yalın, bölünmemiş bir iman; zira onda aynı zamanda en yüksek olumsuzluk, yani edimsellik ile bu başka dünya arasındaki çelişki de mevcuttur. Bu zihinsel dünya reel mutlak varoluşun doğasını ifade eder. Felsefe güçlerini onun

üzerinde sınar ve düşünce de onun üzerinde didinip durur. Bu pek de hoş olmayan belirimleri genel hatları itibarıyla ele almamız gerekir.

Hristiyanlıkta bildirildiği şekliyle Felsefeye dair ilk görüşümüz (ss. 32-42), –İdea'nın büründüğü, onun uğraklarını oluşturan formlar olarak– İdea'nın derinlikleri içerisinde el yordamıyla sürdürülen bir görüştür; imgelemden ve sıradan tasarımlardan zorla Kavrama geçemeyen akıl tarafından sıkı bir mücadele yürütüldüğünü görüyoruz. İmgelemin gözü kara bir şekilde üstlenmeyeceği hiçbir macera söz konusu değildir, çünkü akıl tarafından zorlandığı için o, güzel imgelerde doyum bulamaz, aksine onların ötesine geçmek zorundadır. Aynı şekilde aklın da içine düşmeyeceği hiçbir taşkınlık yoktur, çünkü o, imge üzerinde egemenlik sağlayamaz, aksine bu öğe içerisinde onunla sadece savaş hali içindedir. Bu Batılı kendini-kaptırmadan sonra Doğunun genişlemesinde, somut olan her şeyin olumsuzlanışı, tüm belirlenimlerin soyutlanması ortaya çıkmıştır; Müslümanlıkta mevcut olan bu arı temaşa veya arı düşünce Hristiyan kendine inmeye karşılık gelir. Bununla birlikte, Hristiyanlığın kendisi içerisinde, zihinsel dünya bu ilk Kabalacı ilkeyle karşıtlık içinde koyulur; onda, düşüncede mevcut olan ideaları oluşturan arı tasarımlar hüküm sürer ve bununla da Skolastik felsefeye girmiş oluyoruz. Sanatlar ve bilimler gibi Felsefe de Almanya Barbarlarının yönetimi yüzünden aptallaşıp sesini kesince Araplara sığındı ve orada müthiş bir gelişme sağladı; Batının destek kazandığı ilk kaynaklar onlardır. Dolaysız olarak mevcut olan ve kabul edilen hakikatin önvarsayılması yoluyla düşünce, özgürlüğünü ve hakikatini, tasarlayan bilinçteki mevcudiyetini yitirmişti ve felsefe de bir anlak metafiziğine ve formel bir diyalektiğe gömülmüştü. O nedenle bu dönemde ilk olarak Doğuyu, ikinci olarak da Batıyı, yani önce Arapların felsefesini, ardından da Okulların öğretisini ele almamız gerekiyor. Bu dönemdeki başlıca figürler Skolastik âlimlerdir; onlar Avrupa Ortaçağ'ında Avrupa felsefesini temsil ederler. Üçüncü aşama ise skolastik felsefede savunulan şeyin çözülüşüdür; şimdi, üçüncü dönemi, özgür Felsefenin gerçek yeniden canlanışını önceleyen yeni meteorumsu olaylar görülmektedir.

I. Arap Felsefesi

Batıda, şimdiye dek Roma İmparatorluğu'nun bir kesimini oluşturmuş olan şeyi Alman boyları mülk edinmişti ve fetihleri, Doğuda başka bir dinin, Müslümanlığın, doğduğu sıralarda kalıp ve katılığa ulaşıyordu. Doğu kendini bireysel ve belirli olan her şeyden arındırmışken, Batı tinin derinliklerine ve edimsel mevcudiyetine inmişti. Araplar kendilerini fanatiklikle Doğu ve Batı dünyasına ne kadar hızlı yaymışlarsa, değişik kültür aşamalarından da öyle hızlı geçmişlerdi ve çok geçmeden kültürde Batıdan çok daha ötelere ilerlemişlerdir. Zira hem dışsal güç ve hâkimiyet bakımından hem de tinsel gelişme bakımından doruk noktasına hızlıca ulaşmış olan Müslümanlıkta Felsefe, her ne kadar burada özel olarak kendine özgü herhangi bir özellik sergilemiyor olsa da, tüm diğer sanatlar ve bilimlerle birlikte olağanüstü derecede serpilip gelişmişti. Felsefe Araplar arasında beslenip büyütülmüş ve el üstünde tutulmuştur; bu nedenle Felsefe tarihinde Arapların felsefesinden bahsetmek gerekir. Bununla birlikte, burada söylememiz gereken şey esasen Felsefenin dışsal olarak korunup yayılması ile ilgilidir. Araplar, esas olarak da Grek kültürünü özümsemiş olan ve Arap egemenliği altında bulunan Batı Asya'daki Suriyeliler aracılığıyla Grek felsefesiyle tanışıklık kurmuşlardı. Antakya'da, özellikle de Berytus ve Edessa'da bir Grek krallığı oluşturmuş olan Suriye'de büyük öğrenim kurumları bulunuyordu; böylelikle de Grek felsefesi ile Araplar arasındaki bağlantıyı Suriyeliler sağlamışlardır. Bağdat'ta bile halkın dili Suriye diliydi.[3]

[3] Tennemann, Cilt VIII, I. Kesim, s. 366; Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.*, V. Kısım, s. 36; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 23, 24; 28, 29.

Eğitimli bir Yahudi olan Moses Maimonides, *Doctor Perplexorum* eserinde, Felsefenin Araplara bu geçişi hakkında daha öte tarihsel ayrıntılar sunmaktadır. Şunları söylüyor: "İsmailiyye'nin Tanrı'nın birliği ve diğer felsefi dogmalar konusunda yazmış oldukları her şey" –özellikle de bu tür konuların soyut zihinsel bilgisine ilgi gösteren ilk mezhep Mutezile (מעתזילה yani *Ayrılmışlar*) mezhebi olmuştur, Eşarilik (האשעריה) mezhebi ise daha sonra ortaya çıkmıştır– "filozofların öğretilerini çürütüp yadsıma çabası içinde olan Greklerin ve Aramilerin" (Suriyeliler) "kitaplarından alınmış argümanlara ve önermelere dayanır." Bunun nedeni şudur: Hristiyan cemaati bu ulusları da içerisinde kapsamaya başlamıştı ve Hristiyanlar felsefi öğretilerle çelişen pek çok dogmayı savunuyorlardı; bununla birlikte, filozofların öğretileri bu uluslar arasında oldukça geniş ve genel biçimde yayılmıştı (çünkü Felsefenin onlarda bir kökeni vardı) ve Hristiyan dinini benimseyen krallar ortaya çıkmıştı. Hristiyan Grekler ve eğitimli Aramiler bu yüzden öğretilerinin filozoflar tarafından ayan beyan çürütüldüğünü hissettikleri zaman kendilerine ait bir bilgelik, "Sözlerin Bilgeliği" (*Devarim*), tasarladılar ve bundan ötürü kendileri bizzat Kelamcılar (*Medabberim*, מְדַבְּרִים) adını aldılar. Onlar hem imanlarını doğrulama hem de filozofların karşıt öğretisini çürütme amacına hizmet eden ilkeler kurmuşlardır. İsmailiyye üstün olmaya çalışıp buna ulaştığı zaman ve filozofların bizzat kendi kitapları ve bu kitaplarla birlikte "Hristiyan Greklerin ve Aramilerin felsefi kitaplara karşı kaleme aldıkları" yanıtlar, "örneğin Johannes Grammatikos, Aben Adi ve başkalarının yazıları," onların ellerine geçtiği zaman "bunları seve seve alıp bütünüyle benimsemişlerdi."[4] Hristiyanlar ve İsmailiyye felsefeye duyulan aynı gereksinimi hissediyorlardı; hatta İsmailiyye bu türden bir bilginin çok daha istekli bir şekilde peşindeydi, çünkü onların ilk arzusu, fethettikleri ulusların büyük bir bölümünün dini olan Hristiyanlığa karşı Müslümanlığı savunmaktı.

Olayların dışsal gidişatı şu şekildedir. Grek sözcüklerin Süryanice versiyonlarına sahip olunmuştu ve bunlar da şimdi Araplar tarafından Arapçaya çevriliyordu; ya da doğrudan Grekçeden Arapçaya çeviriler yapılıyordu. Harun Reşid döneminde, Bağdat'ta yaşayan ve Halifeler

[4] Moses Maimonides, *More Nevochim*, I. Kısım, 71, ss. 133, 134 (Basil, 1629).

tarafından bu eserleri Arapçaya çevirmeleri istenen birtakım Suriyelilerin ismi söylenir. Onlar Araplar arasındaki ilk bilimsel öğretmenlerdi ve esas olarak da hekimlerdi; dolayısıyla çevirdikleri eserler tıp üzerinedir. Türkler üstünlüğü ele geçirmeden (862) önce, Harun Reşid (*ölüm*, 786), Memûn (*ölüm*, 833) ve Mütevekkil (*ölüm*, 847) dönemlerinde yaşamış olan Yahya bin Maseveyh bu çevirmenler arasındaydı; Bağdat'ta bir hastane müdürüydü. Harun Reşid onu Süryaniceden Arapçaya çeviri yapması için atadı; tıp ve o dönemde bilinen tüm bilimlerin eğitimi için bir devlet okulu açtı. Huneyn bin İshak da ustası Yahya gibi bir Hristiyandı ve bir Arap aşireti olan İbad'a mensuptu; kendisini Grekçe çalışmaya vermiş ve örneğin Nicolaus'tan (*De summa philosophiæ Aristotelicæ*), Ptolemaios'tan, Hippokrates'ten ve Galen'den Arapçaya ve ayrıca Süryaniceye birtakım çeviriler yapmıştır. Başka birisi de Ebu Ferec el İsfahani'nin aktardığı, tanınmış bir diyalektikçi olan İbn Adda'dır.[5] Grek filozofların yazıları arasından neredeyse yalnızca Aristoteles'in yazıları ve bu yazılar üzerine sonraki yorumlar bu Suriyeliler tarafından çevrildi. O halde yukarıdaki eserleri çevirenler bizzat Arapların kendileri değildi.

Özgür, parlak ve derin bir imgelem gücü sergileyen Arap felsefesinde, Felsefe ve bilimler daha önce Grekler arasında söz konusu olan aynı doğrultuda ilerlemiştir. İdeaları veya evrenselleriyle Platon, bağımsız zihin dünyasının temelini atmış ve mutlak varoluşu apaçık şekilde düşünce biçiminde mevcut olan bir varoluş olarak saptamıştı; Aristoteles düşünce alanını geliştirmiş, tamamlamış ve popülerleştirmişti; Yeni Platoncu felsefe kendinde bağımsız olan varoluşun, tinin İdeası olarak daha öte düşünülür dünya tasarımına ulaşmıştı; bu durumda, Proklos'la ilgili olarak daha önce karşılaşmış olduğumuz bu ilk İdea benzer bir Aristotelesçi gelişmeye ve tamamlanmaya geçmiştir. Sonuç olarak, Skolastik felsefenin –ve Hristiyan felsefesinin sunduğu her şeyin– yanı sıra Arap felsefesinin de özsel ilkesini ya da temelini İskenderiyeci ya da Yeni Platoncu İdea oluşturmaktadır; Kavram belirlenimleri güçlerini onun üzerinde sarf eder ve bunun etrafında hızla ilerler. Arap felsefesinin tikel betimlenişi bir dereceye kadar pek önem

[5] Abulphar, *Dynast.* IX, ss. 153, 171, 208, 209; Brucker, *Hist. crit. phil. T.* III. ss. 27-29, 44.

taşımaz; bir dereceye kadar da bu felsefenin ana dogmalarının Skolastiklerin dogmalarıyla pek çok ortak noktaya sahip olduğu görülecektir.

Araplarla ilgili olarak, onların felsefesinin felsefenin gelişiminde karakteristik bir aşama oluşturmadığını söyleyebiliriz. Daha sonraki felsefede olduğu gibi bundaki başlıca noktalar da dünyanın ebedî olup olmadığı sorunu ve Tanrı'nın birliğini ve benzer dogmaları kanıtlama göreviydi. Bununla birlikte, tüm bunlardaki önemli bir husus ise Müslümanlığın öğretilerini savunmaktı ve bundan dolayı, tüm felsefenin bu öğretilerin sınırları içerisinde yapılmak zorunda kalmasıydı. Batının Hristiyanları gibi Araplar da Kiliselerinin (eğer böyle denebilirse) dogmalarıyla –bu dogmalar az sayıda da olsa– sınırlanmıştı; ancak dogmaların az miktarda olması onlara daha büyük bir özgürlük vermiştir. Gelgelelim, Araplar hakkında bildiğimiz tüm şeylere göre, onlar gerçekten daha yüksek olan özbilinçli akla ilişkin hiçbir ilke saptamamışlar ve böylece de Felsefeyi daha öteye taşımamışlardır. Onlarda vahiy ilkesinden, dolayısıyla da sadece dışsal olan bir ilkeden başka hiçbir ilke bulunmaz.

A. Kelamcıların Felsefesi

Moses Maimonides, Kelamcılardan oldukça yayılmış felsefi bir okul ya da muazzam saygınlığa sahip bir mezhep olarak özellikle söz eder. Onların felsefi yönteminin özgünlüğünü şu şekilde anlatır (*More Nevochim*, I. Kısım, 71, ss. 134, 135): "Bununla birlikte, İsmailiyye söylemlerini daha da ötelere genişletmişti ve gözlerini hiçbir Grek Kelamcının hakkında hiçbir şey bilmediği başka harika öğretilere dikmişti, çünkü Kelamcılar kimi noktalarda filozoflarla mutabıktı. Belirtilmesi gereken başlıca nokta, ister Hristiyanlaşmış Grekler arasında ister İsmailiyye arasında olsun tüm Kelamcıların, kendi ilkelerini inşa ederken meselenin kendi doğasını takip etmiyor ve argümanlarını ondan çıkarmıyor olmaları, aksine sadece konunun kendi iddialarını desteklemek ya da en azından kendi iddialarının bütünüyle çürütülmemesini sağlamak üzere nasıl ele alınması gerektiğini göz önünde bulundurmalarıdır: Sonraları, mevcut durumun koşullarının böyle olduğunu çekinmeden öne sürdüler ve amaçlarını desteklemek

için daha öte argümanlar ve ilkeler getirdiler. Onlar bunda ve bir tek bunda ısrar ediyorlardı ki bu kendi görüşleriyle uyuşuyordu, her ne kadar en uzak derecede, yüzlerce akıl yürütme zinciri yoluyla olsa da. Eğitimli olanlarından en eskileri, bu refleksiyonlara herhangi bir peşin hükmü hesaba katmadan yalnızca spekülasyon yoluyla ulaşmış olduklarını iddia etmelerine rağmen bu pratiği benimsemişlerdi. Ardılları ise onların izinden gitmedi," vb.

"Kelamcılar" denenlerin arı felsefesinde, tüm bağıntı ve ilişkinin çözülüşü olarak belirli düşüncenin tüm sonuçları itibarıyla çözülüşü yönündeki Doğulu zihne özgü ilke ifade ediliyordu. Maimonides şöyle diyor (1, 71, s. 135; 73, s. 149): "Kelamcıların temel ilkesi, insanların şeylerin doğası hakkında kesin hiçbir bilgiye sahip olmayacaklarıdır, çünkü anlakta karşıtın hep varolabilmesi ve düşünülebilmesi mümkündür. Bunun yanı sıra, onlar örneklerinin çoğunda imgelemi anlakla karıştırırlar ve birincisine ikincisinin adını verirler. Atomları ve" içinde tüm bağıntının olumsal bir şey gibi göründüğü "boş uzayı bir ilke olarak benimsemişlerdi. Meydana gelme atomların bir bağıntısından, yok olma da atomların ayrılmasından başka bir şey değildir; zaman da 'şimdi'lerden oluşur." Böylece gerçekte atomdan başka bir şey var değildir. Düşüncenin daha ileri gelişiminde böylece onlar, bilinci başlıca duruş noktasına, eskiden olduğu gibi şimdi de Doğuluların duruş noktasına taşımışlardır –tözün, tek tözün duruş noktası. Bu panteizm ya da eğer isterseniz Spinozacılık, o nedenle, Doğulu şairlerin, tarihçilerin ve filozofların evrensel görüşüdür.

Kelamcılar şunu söyler: "Tanrı tarafından yaratılmış tözler, yani tekiller, karda her parçacığın beyaz olması gibi, pek çok ilineksel nitelik taşırlar. Ama hiçbir nitelik iki uğrağa dayanamaz; geldiği gibi geri gider ve Tanrı onun yerine bir başkasını ve gene bir başkasını yaratır." Tüm belirlenimler böylece geçici veya fânidir; yalnızca tekil olan kalıcıdır. "Bir töz eğer onda başka bir niteliği yaratmak Tanrı'nın hoşuna giderse devam eder; ama eğer Tanrı yaratmaya son verirse, töz yok olup gider." Böylelikle tüm zorunlu bağıntı ortadan kaldırılmaktadır, öyle ki Doğanın hiçbir anlamı yoktur. "Onlar bu yüzden herhangi bir şeyin doğası gereği varolduğunu, aynı şekilde şu veya bu cismin

doğasının başka niteliklerden ziyade belli niteliklere sahip olması gerektiğini yadsımaktadır. Bununla birlikte, Tanrı'nın tüm nitelikleri doğal araçlar olmaksızın ve herhangi bir şeyin yardımı olmaksızın bir anda yarattığını söylerler." Genel kalıcılık tözdür, tikel ise her an değişikliğe uğrar ve bu yüzden töz yoluyla vardır. "Bu ilkeye göre, örneğin derler ki, bir elbiseyi kırmızı boyayla kırmızıya boyadığımızı düşündüğümüzde onu hiç de kırmızıya boyamış değilizdir; çünkü Tanrı tam da sonucu kırmızı boyayla meydana getirdiğimizi düşündüğümüz anda elbisedeki kırmızı rengi yaratmıştır. Tanrı, siyah rengin elbisenin bu renge boyanmasının dışında üretilmesine izin vermeme konusundaki değişmez alışkanlığı gözetmektedir; ve bağıntı vesilesiyle ortaya çıkan ilk renk kalıcı değildir, aksine anında ortadan kaybolur ve her an, sırası geldiğinde yaratılan bir başkası ortaya çıkar. Aynı şekilde bilgi de benim bir şeyi bildiğim her anda Tanrı tarafından yaratılan bir ilinektir; dün taşıdığımız bilgiyi bugün artık taşımayız. Bir insan," yazarken, "kalemi kımıldattığını düşündüğü zaman kalemi kımıldatıyor değildir, aksine hareket kalemin şu an Tanrı tarafından yaratılan bir ilineğidir." Bu şekilde, harekete geçiren neden hakikatte Tanrı'dır; ama O her şeyi farklı bir şekilde yapmış olabilirdi. "Bu anlamda onların sekizinci önermesi, tözden veya ilinekten başka hiçbir şeyin varolmadığı ve doğal formların kendilerinin ilinek olduğudur; yalnızca tözler tekillerdir. Dokuzuncu önerme, ilineklerin birbiriyle hiçbir ilişkilerinin olmadığıdır; onlar hiçbir nedensel bağıntıya veya başka ilişkiye sahip değildir; her tözde tüm nitelikler varolabilir. Onuncu önerme geçiştir (אֶפְשָׁרוּת, *transitus*, *possibilitas*): "Hayal edebildiğimiz her şey aynı zamanda anlağa *geçebilir*, yani ***mümkün***dür. Ama bu şekilde her şey mümkündür," çünkü hiçbir anlak yasası söz konusu değildir; düşüncenin bu geçişi o nedenle tamamen ilinekseldir. "Bir dağ kadar büyük bir adam, bir deve kadar büyük bir pire mümkündür. Her şey pekâlâ olduğundan başka bir şey de olabilirdi ve bir şeyin şöyle değil de böyle olmasının hiçbir nedeni yoktur. Onlar yeryüzünün merkezî bir nokta etrafında dönmesine, ateşin yukarı doğru hareket etmesine ve sıcak olmasına salt bir alışkanlık derler; ateşin soğuk olmasının da aynı şekilde mümkün olduğunu söylerler."[6]

[6] Moses Maimonides, *More Nevochim*, I. Kısım, 73, ss. 152-155, 157-159.

Böylece her şeyin daimî bir değişkenliğini görüyoruz; her şeyin bu vızır vızır dönüşü de özünde Doğuludur. Bununla birlikte, şüphesiz bu aynı zamanda akla yatkın olan her şeyin tam bir çözülüşüdür ve elbette Doğunun, belli hiçbir şeye olanak tanımayan, tini yüceltmesiyle uyum içindedir. Tanrı Kendinde tamamen tanımlanmamış olandır, Onun etkinliği tümüyle soyuttur ve o yüzden bu şekilde meydana getirilen tikeller de tamamen olumsaldır; şeylerin zorunluluğundan söz ediyorsak, bu terim anlamsız ve kavranamazdır ve onu kavrama yönünde hiçbir girişimde de bulunmamak gerekir. Tanrı'nın etkinliği böylece tamamen akıldan yoksun olarak tasarlanmaktadır. Kalıcı birlikle birleşmiş olan bu soyut olumsuzluk o halde Doğulu bakış tarzındaki asli bir kavrayıştır. Doğulu şairler bariz şekilde panteisttir; onların sıradan bakış açısı panteistçedir. Bu şekilde Araplar, somut İdea'yı daha öte tanımlamaksızın bilimleri ve felsefeyi geliştirmişlerdir; onların eseri daha ziyade bu tözde kesin olan her şeyin çözülüşüdür ki, soyut olumsuzluk uğrağı olarak salt değişebilirlik de bununla ilişkilidir.

B. Aristoteles Yorumcuları

Araplar esas itibarıyla Aristoteles'in yazılarını oldukça özenli bir şekilde incelemeye ve özellikle onun metafizikle ve mantıkla ilgili yazılarından ve ayrıca *Fizik* eserinden yararlanmaya da büyük önem verdiler; özel olarak da Aristoteles üzerine yorumları çoğaltmak ve orada mevcut olan soyut mantıksal öğeyi daha da geliştirmekle meşgul oldular. Bu yorumların çoğu günümüze dek ulaşmıştır. Bu türden eserler Batıda bilinmektedir ve hatta Latinceye çevrilip basılmıştır; ancak onlardan edinilecek pek de iyi bir şey yoktur. Araplar anlak metafiziğini ve formel diyalektiği geliştirdiler. Ünlü Araplardan bazıları daha sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yaşamışlardı; ilerleyişleri o nedenle oldukça hızlı oldu, çünkü Batı henüz kültürde pek de bir ilerleme göstermiş değildi.

Mantık üzerine bir yorum kaleme almış olan El Kindî, 800'lü yıllarda Memûn döneminde kendini gösterdi.[7] Skolastiklerin özenli

[7] Pocock, *Specim. hist. Arab.*, ss. 78, 79; Hottinger, *Biblioth. orient.*, 2, s. 219; Brucker, *Hist. cr. phil., T.* III, ss. 65, 66; Tennemann, Cilt VIII, I, s. 374.

bir şekilde faydalandığı Aristoteles'in *Organon*'u üzerine yorumlar kaleme almış olan ve aynı zamanda "Bilimlerin Kökeni ve Bölümlenişi Üzerine" adlı eserin yazarı olan Fârâbî 966 yılında öldü. Onun, Aristoteles'in *İşitme Üzerine* incelemesini kırk kez, *Retorik* eserini de ikiyüz kez yorulmak bilmeden baştan sona okuduğu anlatılır;[8] ne mide varmış adamda! Hekimler de bizzat bir felsefe incelemesi yapmış ve teoriler formüle etmişlerdi; Buhara'ya, Hazar Denizi'nin doğusuna ait olan İbn Sînâ (984-1064) da onlar arasındaydı; Aristoteles üzerine bir yorum kaleme almıştı.[9] Gazâlî (*ölüm* 1127, Bağdat) mantık ve metafizikle ilgili kısa incelemeler kaleme almıştı; Doğulu eğilimde güçlü bir zihne sahip, büyük yeteneği olan bir kuşkucuydu; Peygamberin sözlerini saf hakikat olarak görüyordu ve *Filofozların Yıkımı* adlı eseri yazmıştı.[10] İbn Tufeyl 1193'te Sevilla'da öldü.[11] 1217'de ölmüş olan İbn Rüşd özellikle de Aristoteles yorumcusu olarak tanınıyordu.[12]

Arapların Aristoteles'le olan tanışıklığının tarihte şu önemi vardır ki, Aristoteles bu sayede ilk defa Batıda da bilinmeye başlamıştır. Aristoteles yorumları ve onun yazılarından alınan pasaj derlemeleri Batı dünyası için böylece bir felsefe pınarı olmaktadır. Batılı uluslar uzun süredir Aristoteles hakkında, onun eserlerinin yeniden çevirilerinden ve onlar üzerine Arapça yorumların çevirilerinden başka hiçbir bilmemişlerdir. Zira bu Arapçadan Latinceye çeviriler İspanyol Araplar ve özellikle de İspanya'nın ve Portekiz'in güneyindeki ve Afrika'daki Yahudiler tarafından yapılmıştır; aralarında genellikle İbranice bir çeviri bile oluyordu.

---

[8] Hottinger, *Biblioth. orient.* 2, s. 221; Gabriel Sionita, *De moribus Orient*, s. 16; Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. III, ss. 73, 74; Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 371, 375.

[9] Leo Africanus, *De illustrib. Arabum viris*, 9, s. 268; Abulphar, *Dynast.*, IX, s. 230; Tiedemann, *Geist. d. spec. Phil.*, Cilt IV, s. 112 vd; Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. III, ss. 80-84.

[10] Leo Africanus, *De illustrib. Arabum viris*, 12, s. 274; Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. III, ss. 93-95; Tiedemann, *Geist. d. spec. Phil.*, Cilt IV, s. 120-126; Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 383-396.

[11] Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. III, s. 97.

[12] Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. III, s. 101; Tennemann, Cilt III, I, ss. 420, 421.

C. Yahudi Filozoflar

Aralarında yukarıda bahsettiğimiz Moses Maimonides'in ayrıcalıklı bir yer tuttuğu Yahudi filozoflar Araplarla yakından ilişkilidir. Maimonides 1131 yılında (*anno mundi* 4891 ya da başkalarına göre 4895) İspanya, Cordoba'da doğdu ve Mısır'da yaşadı.[13] Latinceye çevrilmiş *More Nevochim* eserinin yanı sıra başka eserler de kaleme almıştır; edebî karaktere sahip olan onun ve diğer Yahudilerin hakkında pek çok şey söylenebilir. Onların felsefesinde, bir taraftan, astrolojide, toprak falcılığında güçlü bir Kabalacı öğe kendini baştan sona hissettirir; diğer taraftan, Kilise Babalarında olduğu gibi Moses Maimonides'te de temelin tarih içinde atıldığını görüyoruz. O bunu, Philon'un tarzında, Musevi kitaplarıyla ve onların yorumlanışı ile ilişkili olan, sıkı sıkıya soyut bir metafizik sistemi içinde ele alır. Bu Yahudi filozoflarda, Tanrı'nın Bir olduğu, dünyanın yaratılmış olduğu ve maddenin ebedî olmadığı konusunda kanıtlar ortaya konduğunu görüyoruz; Maimonides ayrıca Tanrı'nın doğasından da söz etmektedir. Tanrı'nın birliği, antik Elealılarda ve Yeni Platonculardа olduğu gibi, yani Çok'un değil de kendini-doğuran ve kendini-ortadan-kaldıran Bir'in hakikat olduğunu kanıtlamak amacıyla ele alınmıştır.[14]

[13] Brucker, *Hist. cr. phil.*, T. II, s. 857; Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 446, 447.

[14] Moses Maimonides, *More Nevochim*, I, 51, ss. 76-78; 57, ss. 93-98; II, 1, 2, ss. 184-193; III, 8, ss. 344-350; vb.

II. Skolastik Felsefe

Bağımsız devletlerin doğmaya başladığı Ortaçağ'da ilk karşılaştığımız Felsefenin tümü, Roma dünyasının çıplak kalıntılarından oluşur; çöktüğü zaman bu dünya tüm bakımlardan öyle dibe vurmuştu ki dünyanın kültürü tamamen bir sona ulaşmış gibi görünüyordu. Bu nedenle, Batıda Poprhyrius'un *İsagoge*'sinden, Boethius'un Aristoteles'in mantıkla ilgili eserleri üzerine yazdığı Latince yorumlardan ve Cassiodorus'un yine bunlardan yaptığı özetlerden –son derece verimsiz derlemeler– başka neredeyse hiçbir şey bilinmiyordu; ayrıca Augustinus'a atfedilen aynı şekilde verimsiz tezler de vardır: *De dialectica* ve *De categoriis*; bu sonuncusu kategoriler üzerine olan Aristotelesçi eserin mealen aktarılmasıdır.[15] Bunlar Felsefeyi sürdürmek için ilk geçici çözüm ve çarelerdi; onlarda son derece dışsal ve son derece formel bir akıl yürütme uygulanmıştır.

Skolastik felsefenin bütün etkisi tekdüze bir etkidir. Şimdiye dek insanlar, sekizinci, hatta altıncı yüzyıldan itibaren hüküm sürmüş olan bu teoloji içindeki tekil ayrımları ve gelişme aşamalarını göstermek için boşuna çabalayıp durmuşlardır. Arap felsefesi durumunda olduğu gibi bu durumda da zaman, skolastik felsefeyi tekil sistemlere veya belirimlere ayırmaya müsaade etmiyor –etseydi bile buna şeylerin doğası müsaade etmezdi–, sadece fiilen düşünce içerisine alınmış mevcut başlıca öğelere ilişkin genel bir taslağa imkân tanıyor. Skolastik felsefe içeriğinden ötürü ilgi çekici değildir, çünkü bu noktada kalmamız söz konusu olamaz; o bir felsefe değildir. Adı ise genel anlamda

[15] Tennemann, Cilt VIII, I, s. 49.

bir sistemden –bir felsefe sisteminden söz edebilirsek eğer– ziyade genel bir tarza işaret eder. *Skolastisizm* Platonculuk veya Kuşkuculuk gibi sabit bir öğreti olmayıp, bin yılın büyük bir kısmı açısından Hristiyanlığın felsefi çabalarını kapsayan oldukça belirsiz bir addır. Bununla birlikte, yaklaşık bin yıl tutan bu tarih aslında, daha yakından ele almayı önerdiğimiz tek bir Kavramda içerilmektedir; hep aynı duruş noktasını tutmuş ve aynı ilkede temellenmiştir; zira gözümüze ilişen şey Kilisenin imanıdır ve kendi içerisinde ebedî bir analiz ve daimî bir yinelenişten ibaret bir biçimciliktir. Aristotelesçi yazıların daha genel olarak kabul edilmesi salt bir derece farklılığı üretmiştir ve hiçbir bilimsel ilerlemeye neden olmamıştır. Burada gerçekten de insanların bir tarihi vardır, ama aslını söylemek gerekirse bilimsel bilgi tarihi söz konusu değildir; bu insanlar asil, dindar ve her bakımdan sivrilmiş insanlardır.

Skolastik felsefeyi incelemek, sadece kullandığı dil bile göz önünde tutulduğunda güç bir iştir. Skolastikler elbette barbar bir Latince kullanırlar, ama bu Skolastiklerin değil onların Latin kültürünün bir hatasıdır. Latince bu türden felsefi kategorileri uygulamak açısından hiç uygun düşmeyen bir araçtır, çünkü yeni kültürün benimsediği terimlerin bu dil tarafından aşırı ölçüde zorlamadan ifade edilebilmesi mümkün değildi; Cicero'nun güzel Latincesi derin spekülasyonlarda kullanılmaya uygun değildir. Bu Ortaçağ felsefesini birinci elden bilmesi kimseden beklenemez, çünkü verimsiz ve kötü ifade edilmiş olduğu kadar kapsamlı ve hacimlidir de.

Bu büyük âlimlerden bize kalmış olan pek çok eser bulunuyor; bunlar öyle fazlasıyla uzun eserlerdir ki onları incelemek hiç de kolay bir iş değildir: Zaman geçtikçe daha da formel hale gelmişlerdir. Âlimler sadece kısa özetler kaleme almadılar –nitekim Duns Scotus'un yazıları oniki, Thomas Aquinas'ın yazıları onsekiz folyo* tutmaktadır. Onların özetleri değişik eserlerde bulunur. Bilgi edinmemizi sağlayan başlıca kaynaklar şunlardır: 1. Lambertus Danæus, *Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi*, Giriş,

* En büyük tabaka kâğıdın sadece bir kere katlanması ile oluşturulmuş kitaplar için kullanılan bir ifade, *–ed. notu.*

Cenova 1580. (Bu bizim kısaltılmış formuna sahip olduğumuz en iyi yetkedir.) 2. Launoi, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna.* 3. Cramer, Bossuet'nin Dünya Tarihinin Devamı, son iki cilt. 4. Thomas Aquinas'ın *Summa* eseri. Tiedemann'ın *Felsefe Tarihi*'nde de keza Tennemann'da olduğu gibi, Skolastiklerden yapılan alıntılar bulunmaktadır; Rixner de aklı başında alıntılar yapmaktadır.

Kendimizi genel bakış açılarıyla sınırlayacağız. Skolastik adı kökenini şu şekilde bulur: Şarlman'ın döneminden itibaren, eğiticilerin (*informatores*) gözetiminden sorumlu olan bir rahibe sadece iki yerde –büyük katedrallere ve manastırlara eklenmiş büyük okullarda– *scholasticus* deniyordu; o keza bilimin en önemli dalı olan teoloji üzerine dersler verirdi. Manastırlarda en ileri düzeydeki kişi olup, keşişleri eğitirdi. İşin aslını söylemek gerekirse, bunlarla ilgilenmemiz gerekmiyor; ama skolastik felsefe büsbütün farklı bir şey olsa da, Skolastik adı sadece teolojilerini bilimsel bir biçimde ve bir sistem içinde açımlayanlara iliştirilmiştir. *Patres ecclesiæ* [Kilise Babaları] yerine daha sonraları *doctores* [Kilise Doktorları] ortaya çıkmıştır.

Skolastik felsefe o halde gerçekte teolojidir ve bu teoloji de felsefeden başka bir şey değildir. Teolojinin daha öte içeriği dinin sıradan tasarımlarında mevcut olandan ibarettir; bununla birlikte, teoloji her Hristiyanın, her köylünün, vb. içinde zorunlu olarak mevcut olması gerektiğinden sistem bilimidir. Teoloji bilimi genellikle dışsal bir tarihsel içeriğe, yoruma, Yeni Ahit'in değişik elyazmalarının sayılıp dökülmesine, bunların parşömen, pamuklu kumaş veya kâğıt üzerine mi yazıldığını, majüskül harflerle mi yoksa başka harflerle mi yazıldığını ve hangi yüzyıla ait olduğunu ele almaya yerleştirilmiştir; ele alınacak daha başka meseleler Yahudi zaman kavrayışları, Papaların, Piskoposların ve Kilise Babalarının tarihi ve Kilise konseylerinde meydana gelen şeylerdir. Gelgelelim bu meselelerin hiçbiri Tanrı'nın doğasına ve bunun insanlıkla ilişkisine ait değildir. Tanrı öğretisi olarak teolojinin tek özsel konusu Tanrı'nın doğasıdır ve bu içerik, doğası bakımından gerçekte spekülatiftir; bunu göz önünde bulunduran teologların da o yüzden filozoflardan aşağı kalır bir tarafı yoktur. Tanrı'nın bilimi Felsefeden başka bir şey değildir. Felsefe ve teoloji burada bundan

dolayı bir sayılmıştır; onların birbirinden ayrılması ise modern çağa geçişi oluşturur, çünkü insanlar teoloji için doğru olmayan bir şeyin düşünen akıl için doğru olabileceğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık, Ortaçağ'a dek, sadece tek bir hakikatin olması gerektiği temel ilke olarak görülüyordu. O nedenle, skolastiklerin teolojisi bizde olduğu gibi sanki salt tarihsel kılık altında Tanrı, vb. hakkında öğretiler içeriyormuş gibi tasarlanmamalıdır, çünkü aslında bu teoloji aynı zamanda içerisinde Aristoteles'in ve Yeni Platoncuların en derin spekülasyonlarını barındırmaktadır. Onların felsefesi ve onlarda üstün olan çoğu şey Aristoteles'te bulunur, ama daha yalın ve daha saf formda; bütün, onlar için de edimselliğin ötesindedir ve bize sunulduğu şekliyle Hristiyan edimsellikle iç içe geçmiştir.

Felsefe kendi konumunu, bizim de şimdi sınırları içinde yer aldığımız Hristiyanlıktan hareketle yeniden kurmak zorundadır. Paganlıkta bilginin kökeni, *kendi*den yoksun düşünce olarak dış doğa ve içsel *kendi* olarak öznel doğaydı. Hem Doğa hem de insanlığın doğal *kendi*si ve keza düşünce, olumlayıcı anlama sahipti; dolayısıyla tüm bunlar iyiydi. Hristiyanlıkta ise hakikatin kökeninin bambaşka bir anlamı bulunur; bu sadece pagan tanrılara karşı olarak değil, aynı zamanda Felsefeye, doğaya, insanın dolaysız bilincine karşı olarak hakikatti. Doğa bundan böyle iyi değildir, aksine salt bir olumsuzdur; özbilinç, insanın düşüncesi, onun arı *kendi*si, tüm bunlar Hristiyanlıkta olumsuz bir konum edinirler. Doğanın hiçbir geçerliliği yoktur ve hiçbir ilgi uyandırmaz; altında doğanın tekil varoluşlarının toplandığı realite olarak onun evrensel yasaları da yine hiçbir otoriteye sahip değildir: Gök, güneş, doğanın bütünü bir cesettir. Doğa tinsel olana ve hatta tinsel öznelliğe terk edilir; böylece doğanın seyrine her yerde mucizeler dâhil olur. Bu doğanın evrenselini oluşturan daha öte tüm içeriğin, tüm bu hakikatin verili ve bildirilmiş olması, doğal zorunluluktan bu vazgeçişle ilişkilidir. Bir başlangıç noktası, doğanın temaşası, o nedenle hiç şüphe yok ki bundan böyle mevcut değildir. Bu durumda keza benim bir *kendi* olarak var olduğum olgusu da bir kenara bırakılmaktadır. Bu dolaysız kesinlik olarak *kendi*, ortadan kaldırılmak zorundadır; kendisini başka bir *kendi*yle, ama ötedeki bir *kendi*yle kaynaştırmalıdır ve değerini ancak orada taşımaktadır. Bu başka kendi

–ki asıl kendinin özgürlüğünü onda taşıması sağlanır– de öncelikle evrensellik formuna sahip olmayan tikel bir *kendi*dir: Zaman ve uzayda belirli ve sınırlıdır ve aynı zamanda kendinde ve kendi için bir mutlak anlamını taşır. *Kendi*nin reel anlamı böylece terk edilmektedir, ama diğer taraftan özbilincin kazandığı şey bir evrensel, bir düşünce değildir. Reel olumlayıcı anlamı, ben bireysel bir 'Ben' olarak değil, evrensel bir 'Ben' olarak düşüncede taşırım; bununla birlikte, hakikatin içeriği şimdi açıkça bireyselleşmiştir ve böylece 'Ben'in düşüncesi geriye çekilir. Gelgelelim böylelikle, içinde açıkça sonsuz olan karşıtların birleştirildiği, mutlak İdea'nın en yüksek içeriği ortaya konmuş olur; bu, bilince birbirinden sonsuz şekilde uzak görünen şeyleri – ölümlü ile mutlak– kendinde birleştiren güçtür. Bu mutlağın kendisi öncelikle bu somut olarak 'bu'dur, soyutlama olarak değil evrenselle tekilin birliği olarak; ilk kez bu somut bilinç hakikattir. İlk içeriğin de gerçek olmasının sebebi, kendimle ilgili bir şey gibi değil de *kendi*nin dışından alınan bir şey gibi bana gelmesidir. Tinin tanıklığı gerçekten de onunla ilgilidir ve benim en iç kendim orada mevcuttur; ama tinin tanıklığı kendini daha öte açığa vurmayan, içeriği kendinden meydana getirmeyip aksine onu alan, gizli saklı bir şeydir. Tanıklık eden Tin dahası bir tekil olarak bizzat benden ayırt edilmiştir; benim tanıklık eden tinim bir başkasıdır ve geriye bana sadece boş edilginlik kabuğu kalır. Bu esnek olmayan duruş noktası tarafından koşullanan Felsefe bir kez daha çıkmak zorundaydı. Bu içeriğin ilk geliştirilişi, evrensel düşüncenin bundaki içsel işlemi, skolastik felsefenin üstlenmek zorunda olduğu bir görevdir. İman ile akıl arasındaki karşıtlık ulaşılan ereği oluşturur; akıl bir yandan dolaysız kesinlik elde etmek üzere doğa üzerinde çalışma, bir yandan da bu aynı doyumu hakiki düşüncede, *kendi*den yapılan spesifik üretimde bulma gereksinimini hisseder.

Şimdi skolastiklerin yöntem ve tarzından söz etmemiz gerekiyor. Bu skolastik etkinlikte düşünce, kendi işini, deneyimle ilgili her şeyden tamamen ayrı olarak sürdürmeye çalışır; edimsellikle ilgilenme ve onu düşünce yoluyla belirleme gibi bir şey işitmiyoruz artık. Öncelikle, Kavram her ne kadar bundan daha önce tanınmış olsa da, Aristoteles'te Kavram, içeriği daha öteye taşıma zorunluluğu olarak kavranmıyordu; çünkü birbirini takip eden belirimleri içinde alınıyordu

ve yalnızca, hakikat olarak kabul edilen edimsellikle düşüncenin iç içe geçmesi söz konusuydu. İkinci olarak, Kavramlar içeriğin büyük kısmına yayılmıyordu, çünkü bu içerik yüzeysel bir şekilde düşünce formu içerisine alınmıştı –özellikle de Stoacılarda ve Epikourosçularda. Skolastik felsefe bu türden her çabayla olan bağını tümüyle koparır; edimselliği, aşağılanmış ve hiçbir önemi yokmuşçasına, kendisinin yanı sıra varolmaya bırakır. Çünkü akıl gerçek varoluşunu, edimselleşmesini bu dünyada değil başka bir dünyada bulmuştur; bununla birlikte, gelişmiş dünyanın bütün ilerleyişi mevcut dünyada yeniden bir imanın kurulmasına uzanır. Ne var ki başta tüm bilgi ve eylem ve bu dünyaya yönelik ilgiyle alakalı ne varsa tümüyle defedilip atılmıştır. Görme ve işitme gibi sıradan meselelerle ilgili bilgi dalları, dingin temaşa ve sıradan edimsellikle meşguliyet burada hiçbir yer bulamaz; ne kendi tarzlarında belli bir edimsellik alanını tanıyan ve hakiki felsefeye malzeme sağlayan bilimler ne İdea'ya duyusal bir varoluş veren sanatlar. Yasa ve hukuk, edimsel insanın tanınması da toplumsal yaşam ilişkilerine değil başka bir alana ait sayılıyordu. Edimsel olanda rasyonalitenin, yani edimselliğini sıradan varoluşta taşıyan rasyonalitenin bu yokluğu, başka bir dünyaya tutunup kalması ve akıl Kavramına –kendinin kesinliğinin tüm hakikat olduğu Kavramına– sahip olmaması bakımından tam bir düşünce barbarlığıdır.

Şimdi, bölünmüş olan düşünce bir içeriğe, düşüncenin kendini ona verdiği kendi için varolan bir edimsellik olarak düşünülür dünyaya sahiptir. Onun tutumunu burada, anlağın kendini duyusal ve algılanır dünyaya verdiği, töz olarak onu kendi temeli yapıp onda sabit bir nesneye sahip olduğu ve onun hakkında akıl yürütmelerde bulunduğu zaman söz konusu olan şeyle karşılaştırmak gerekir; dolayısıyla o, varoluşa nüfuz edip onu ifade eden asıl Felsefenin bağımsız hareketi değildir, çünkü yaptığı tek şey ona ilişkin yüklemler bulmaktır. Skolastik felsefe böylece Hristiyan dininin, Tanrı'nın ve Onun tüm yüklemlerinin düşünülür dünyasına sahiptir ve bağımsız bir nesne olarak onunla bağlantılı çalışır; düşünce Tanrı'nın değişmezliğine, maddenin ebedî olup olmadığı, insanın özgür olup olmadığı, vb. gibi sorulara yönelir –tıpkı anlağın fenomenal ve algılanır olan karşısında ileriye geriye geçip durması gibi. Şimdi, skolastik felsefe burada belirli

Kavramların sonsuz hareketine çekilmiş oldu; olanak ve edimsellik, özgürlük ve zorunluluk, bileşik ve töz, vb. gibi kategoriler bu doğayı taşırlar; onlar sabit olmayıp arı hareketlerdir. Olanak olarak belirlenen ne varsa kendini eşit ölçüde karşıtına dönüştürür ve zorunlu olarak vazgeçilmesi gerekir; ve belirlenim kendini ancak yeni bir ayrım yoluyla kurtarabilir, çünkü o bir yandan bırakılmalı, bir yandan alıkonulmalıdır. Skolastikler böylece çizdikleri sonu gelmez ayrımlardan ötürü yerilmişlerdir. Soyut Kavram yoluyla bu belirlenimler uğruna, tüm kapsamıyla olmasa da Aristotelesçi felsefe başattı. Böyle ayrıcalıklı görülen Aristotelesçi *Organon*'du ve bu aslında onun düşünce yasaları için olduğu kadar metafiziksel kavramları –kategoriler– için de söz konusuydu. Bu soyut Kavramlar belirlilikleri itibarıyla skolastik felsefenin anlağını, kendi ötesine geçip özgürlüğe ulaşamayan ve aklın sunduğu özgürlüğü kavrayamayan anlağı oluşturuyordu.

Bu sonlu formla yine sonlu bir içerik de doğrudan doğruya ilişkilidir. Bir belirlenimden bir başka belirlenime geçeriz ve bu belirlenimler tikel olarak sonludur; belirlenim kendisini orada kendini-kavrayan ve kendini-kapsayan olarak değil dışsal bir şekilde anlatır. Bu belirlenimin sonucu, düşüncenin gerçekte sanki sonuçlar ortaya koyuyormuş gibi davranacak olmasıdır, çünkü sonuç çıkarmak formel mantıksal ilerleyiş tarzıdır. Felsefe bu şekilde yöntemsel ve tasımsal bir akıl yürütmeden oluşur. Yunanistan'ın Sofistleri nasıl ki edimsellik adına soyut tasarımlar arasında dolanıp durmuşlarsa, skolastikler de bunu kendi zihinsel dünyaları adına yapmışlardır. Birinciler için Varlığın geçerliliği vardı; onu Kavramın olumsuzluğuna karşı koruyup kollamışlardı, her ne kadar bunun yanı sıra onu yine Kavramın olumsuzluğu yoluyla aklamış olsalar da. Skolastiklerin başlıca çabası da aynı şekilde Kavramın karmaşasına karşı Hristiyan zihinsel dünyayı savunmak ve yine Kavramın karmaşası yoluyla onun buna uygun olduğunu göstermekti. Skolastik felsefenin evrensel formu o yüzden, bir önerme ileri sürülmesine, ona karşı itirazların getirilmesine ve bunların da karşı-önermeler ve ayrımlar yoluyla çelişkiye düşürülmesine dayanıyordu. Dolayısıyla Felsefe, kendinde olmadığı için, teolojiden ayrılmış değildi, çünkü Felsefe mutlak varoluşun bilgisidir, eşdeyişle teolojidir. Gelgelelim bu teoloji için Hristiyan mutlak

dünya bir edimsellik olarak görülen bir sistemdi, ki Grek sofistleri için de sıradan edimsellik böyleydi. Asıl Felsefeyle ilgili olarak geriye böylece sadece düşünce yasaları ve soyutlamalar kalıyordu.

A. Skolastik Felsefenin Hristiyanlıkla İlişkisi

Felsefe, bundan önce Hristiyan Kilise Babalarında ve Araplarda olduğu gibi, Skolastiklerde de sonuçta aynı bağımsızlık yoksunluğu niteliğine sahipti. Hâlihazırda oluşmuş olan Kilise kendini Cermen ulusları arasında kurmuş ve yapısıyla felsefeyi koşullamıştı. Hristiyan Kilise gerçekten de Roma dünyasının baştan sona her tarafına yayıldı, ama başlangıçta özellikle de salt kendine ait bir cemaat oluşturmuştu ve dünyadan el etek çekmiş olan bu cemaat tanınma yönünde hiçbir talepte bulunmuyordu –böyle taleplerde bulunulduğunda ise bunlar sadece olumsuz taleplerdi, çünkü dünyadaki bireyler şehitlerden ibaret olup böylece dünyadan elini eteğini çekmekteydiler. Bununla birlikte, Kilise gitgide hâkim hale geldi ve hem Doğu hem Batı Roma imparatorları Hristiyanlığı kabul etti. Kilise böylece sayesinde dünya üzerinde fazlasıyla etkide bulunacağı, alenen tanınan ve rahat bir konuma ulaştı. Ancak siyasi dünya Cermen ulusların eline geçti, böylelikle de yeni bir form ortaya çıktı ve skolastik felsefe de bununla ilgilidir. Kavimler Göçü denen devrimi biliyoruz (*yukarıda*, ss. 43, 44). Antik Roma dünyasını körpe uluslar bastı ve kendilerini kabul ettirdi; onlar bu şekilde eski dünyanın harabeleri üzerine kendi yeni dünyalarını diktiler –mevcut haliyle Roma'nın hâlâ sunmakta olduğu bir resim. Hristiyan tapınakların görkemi kısmen antik tapınakların kalıntılarından ötürüdür ve harabeler üzerine yeni saraylar inşa edilmiştir ve her tarafta harabeleri vardır.

I. Ortaçağ'daki başlıca özellik, içinde iki yanın mevcut olduğu bu ayrılıkta bulunur; onda iki ulus, iki tutum şekli açığa çıkar. Şimdiye dek egemen olmuş halkı, kendine özgü diline, sanatlarına ve bilimlerine sahip önceki dünyayı ve bu noktada yeni ulusların onlara eklediği yabancı öğeyi ve bunların da böylece onların gidişatının içsel olarak parçalanmasını başlattığını görüyoruz. O nedenle bu tarihte, karşımızda bir ulusun kendi iç gelişimini değil, onun karşıtından ileri gelen bir

gelişmeyi, karşıtıyla yüklü olup böyle kalan ve onu kendisine katıp alt etmek zorunda olan bir gelişmeyi buluyoruz. Dolayısıyla bu halk bu şekilde kendilerinde tinsel sürecin doğasını temsil etmişlerdir. Tin demek, kendisi için bir önvarsayım oluşturmak, kendine eşit güçte bir *doğal olan* vermek, kendini ondan ayırmak, böylece onu bir nesne kılmak ve ardından da ilk kez bu hipotez üzerinde çalışarak onu formüle etmek ve onu kendinden hareketle ortaya koyup, doğurup içsel olarak yeniden inşa etmek demektir. İşte bundan dolayı, Bizans dünyasında olduğu kadar Roma dünyasında da Hristiyanlık bir Kilise olarak zafer kazanmıştır; ama bu iki dünya da yeni dini kendi içinde meydana getirebilme ve bu ilkeden hareketle de yeni bir dünya ortaya koyma yeteneğinde değildi. Zira her ikisinde de hâlihazırda mevcut olan bir karakter –gelenekler, yasalar, bir yargı sistemi, (eğer anayasa denebilirse) bir anayasa, siyasi bir durum, yetenekler, sanat, bilim, tinsel kültür– söz konusuydu, uzun lafın kısası orada her şey zaten vardı. Buna karşılık, tinin doğası ise bu şekilde oluşmuş olan dünyanın onun bizzat kendisinden doğmasını ve bu doğurma sürecinin tepki aracılığıyla, daha önce meydana gelmiş bir şeyin özümsenmesi yoluyla gerçekleştirilmesini gerektirir. Fetihçiler böylece kendilerini yabancı bir alanda kabul ettirdiler ve onun yöneticileri oldular; ama aynı zamanda da onlara dayatılmış olan yeni bir tinin hâkimiyeti altına girmiş oldular. Bir taraftan hâkim olsalar da, diğer taraftan, karşısında edilgin bir şekilde davrandıkları için tinsel öğenin hâkimiyeti altına girdiler.

Tinsel İdea ya da tinsellik hem zihinde hem tinde bu kaba saba barbarların cansızlığına dayatıldı; böylelikle de yüreklerinde yaralar açıldı. Kaba doğa bu şekilde ebedî bir karşıtlık olarak İdea'ya içkin hale geldi ya da onlarda sonsuz bir acı, en berbat çile alevlendi –o denli ki, bunu bile çarmıha gerilmiş bir İsa olarak tasarlamak mümkündür. Bu çatışmayı kendi içlerinde sürdürmek zorundaydılar ve bunun bir yanı kendini daha sonra onlar arasında gösteren felsefede bulunur ve öncelikle verili bir şey olarak alınmıştır. Onlar henüz kültürsüz insanlardı, ama tüm barbarca cansızlıklarına rağmen yüreğe ve zihne gömülmüşlerdi; o halde onlara zihin ilkesi bahşedilmiştir ve onunla birlikte de zorunlu olarak bu acı, tinsel ile doğal arasındaki bu savaş tesis edilmiştir. Kültür burada en berbat çelişkiden başlamaktadır ve bu çelişki onun

tarafından çözülmek zorundadır. O bir acı krallığıdır, ama arındırıcıdır, çünkü acı içinde olan şey hayvan değil tindir ve tin ölmez, aksine mezarından çıkar. Bu çelişkinin iki yanı o nedenle gerçekte birbiriyle şu şekilde ilişkilidir ki, barbarlara hükmedecek olan tindir.

Tinin gerçek hâkimiyeti, bununla birlikte, karşıtının ona tabi olması anlamında bir hâkimiyet değildir; kendinde ve kendi için tin, dışsal bir şekilde itaat eden bir köle olarak karşısına çıkıyor gibi ilişkide olduğu bir öznel tine sahip olamaz, çünkü bu da bizzat tindir. Varolan hâkimiyet şu konumu benimsemelidir: Tin öznel tinde kendisiyle uyum içindedir. Evrensel, o halde, içinde birinin ancak diğerini boyunduruk altına alarak üstünlüğe sahip olabileceği, ama zorunlu olarak zihnin yönetmesi gerektiği için hâlihazırda kendi içinde çözülme ilkesini taşıyan karşıtlıktır. Sonraki gelişme de işte bundan dolayı uzlaşma olarak zihnin egemenliği elde etmesidir. Sadece öznel bilincin, zihnin ve yüreğin değil, aynı zamanda dünyasal yönetimin, yasaların, kurumların, insan yaşamının da, zihne dayandıkları ölçüde, rasyonel olması gerektiği bununla ilişkilidir. Platon'un *Politeia*'sında, yönetmesi gerekenlerin filozoflar olduğu fikriyle karşılaşmıştık. Şimdi ise tinsel olanın egemen olması gerektiğinin söylendiği dönemdir, ama tinsel hakkındaki bu sözlere, kiliseye ait ilkelerin ve insanların yönetmesi gerektiği anlamı yüklenmiştir. Tinsel olan o halde tikel bir form, bir tekil haline getirilmektedir, taşıdığı reel anlam, genelde tinsel olanın belirleyici etken olması gerektiğidir; bu da günümüze dek tedavülde olmuştur. Böylece Fransız Devrimi'nde soyut düşüncenin yönetici yapıldığını görüyoruz; anayasa ve yasalar ona göre belirlenir, insanla insan arasındaki bağı o oluşturur; ve insanlar saygı duydukları şeyin soyut düşünce olduğu ve özgürlük ve eşitliğin göz önünde bulundurulması gereken şeyler olduğu bilincine sahip olmaya başlamışlardır; özne de edimsellikle ilişkisinde bile gerçek değerini bunda taşır.

Bu uzlaşmanın bir formu da aynı şekilde şudur ki, özne düşünceleriyle, arzularıyla, tinselliğiyle durup hareket ettikçe kendisiyle ve kendisinde doyum bulur ve bilgisi, düşüncesi, inancı böylece en yüksek şey olmaya başlamıştır ve tanrısalın, mutlak olarak geçerli olanın belirlenimine sahiptir. Tanrısal ve tinsel olan, bu şekilde, benim öznel

tinime nakledilir, benimle özdeştir; ben kendim bizzat evrenselim ve onun benim için etkisi ancak ben onu doğrudan bildiğim zaman vardır. Bu uzlaşma formu en yeni formdur, ama çok tek-yanlıdır. Çünkü tinsel olan orada nesnel olarak belirlenmemekte, aksine sadece benim öznelliğim, bilincim içinde olduğu şekliyle kavranmaktadır: Kanaatimin kendisi en son nokta olarak alınır ve bu da öznelliğin kendi kendisiyle olan biçimsel uzlaşımıdır. Eğer uzlaşma bu forma sahipse, daha önce sözünü ettiğimiz bakış açısının bundan böyle herhangi bir önemi yoktur; geçmişte kalmıştır ve salt bir tarih meselesidir. Kendini dolaysız olarak her öznenin içerisinde açığa vuran kanaat gerçekse, mutlaksa, gerçek ve mutlak olan Tanrı ile insanlık arasındaki bu dolayım süreci bundan böyle bizde bir zorunluluk değildir. Hristiyan dininin öğretileri de keza belli bir dönemle ilgili olan, onunla kimi insanların meşgul olduğu yabancı bir şeyin konumuna sahiptir. İdea'nın mutlak olarak somut olduğu ve özneyle bir karşıtlık ilişkisi içinde tin olduğu kavrayışı ortadan kaybolmuştur ve kendini sadece geçip gitmiş bir şey olarak gösterir. Bu noktaya dek Hristiyan sistemin ilkesi hakkında söylediklerim ve daha skolastikler hakkında söyleyeceklerim yalnızca sunmuş olduğum duruş noktasından, somut belirlenimi içindeki İdea ilgi konusuyken, önem taşır, öznenin kendi kendisiyle dolaysız uzlaşımının duruş noktasından değil.

2. Şimdi Felsefeyle herhangi bir uyuşmaya olan karşıtlığın karakterini daha öte ele almamız gerekiyor; bunu yapmak için de durumun tarihsel yönünü, sadece oradaki temel noktaları irdeleyerek de olsa kısaca anımsamalıyız. Ele alacağımız ilk mesele dünyada varolan karşıtlıktır. Tarih içinde göründüğü şekliyle bu karşıtlık formu şöyledir: Tinsellik olarak tinsellik yüreğin tinselliği olmalıdır; tin ise tektir ve o nedenle bu tinselliğe sahip olanların cemaati öne sürülür. Dolayısıyla, dışsal bir düzen haline gelen bir topluluk ortaya çıkmakta ve böylece, görmüş olduğumuz gibi (ss. 42, 43), bir kiliseye genişlemektedir. İlkesi tin olduğu ölçüde o, tinsel, dolaysızca evrensel olarak vardır, çünkü duygu, sanı, vb. içinde yalıtılmışlık tinsellikten yoksundur. Kilise kendi kendini örgütler, ama aynı zamanda gidip dünyasal varoluşun içerisine girer, zenginliklere kavuşur, mala mülke sahip olur, hatta dünyasallaşır ve tüm vahşi tutkularla dolu hale gelir; çünkü tinsel olan

salt kökensel ilkeden ibarettir. Sıradan varoluşa, dünyaya kışkırtılan yüreği ve böylelikle söz konusu olan insan ilişkilerinin bütününü, bu eğilimler, arzular ve tutkular, bu kabalık ve görgüsüzlük yönlendirir. Kilise tinsel ilkeyi bu şekilde, o hakikaten gerçek olmaksızın, salt kendi içinde taşır ve öyle bir şekilde ki, onun daha öte ilişkileri henüz rasyonel değildir; çünkü tinsel ilke dünya içinde gelişmeden önce onların karakteri budur. Tinle uyumlu olmaksızın bu dünyasal öğe varoluş olarak mevcuttur ve dolaysızca doğal dünyasal öğedir; bu şekilde Kilise dolaysızca doğal ilkeyi kendi içinde taşımaya başlamaktadır. İçerisinde taşıdığı tüm tutkular –kibir, para hırsı, şiddet, hilekârlık, cinayet, kıskançlık, nefret– tüm bu barbarlık günahları onda mevcut olup onun yönetim şemasına aittirler. Bu yönetim her ne kadar tinsel bir yönetim olduğu iddiasında bulunsa da hâlihazırda tutkunun bir iktidarıdır ve o nedenle Kilise, tinsel yönü itibarıyla haklı olsa da dünyasal ilkeleri bakımından çoğunlukla haksızdır.

Yeni din bu yüzden bizim bütün dünya tasarımımızı iki farklı dünyaya, zihinsel ama öznel olarak tasarlanmayan dünya ile zamansal dünyaya ayırmıştır. Yaşam da bir bütün olarak böylece iki parçaya, iki krallığa bölünmüştür. Tinsel dünya krallığı bağımsız dünyasal krallığa doğrudan karşıt durmaktadır, imparator papaya, papalığa ve Kiliseye karşıdır –bir devlet değil, ama dünyasal bir yönetim; dünya orada ötemizde, burada yanımızdadır. İki mutlak olarak özsel ilke birbiriyle çatışmaya girer; dünyanın kaba şekilleri, bireysel iradenin yontulmamışlığı, son derece çetin ve sert bir karşıtlık doğurur. Şimdi kendini göstermeye başlayan kültür, düşünce dünyasına karşıtlık içinde edimsel bir dünya olarak bu tam olmayan realiteyle karşı karşıya gelmektedir ve o birinin diğerinde mevcut olduğunu tanımamaktadır. İki kuruluşa, iki ölçü ve ağırlık standardına sahiptir ve bunları bir araya getirmez, aksine karşılıklı olarak yabancılaşmış bırakır.

Tinsel krallık keza Kilise olarak, sıradan edimselliğin dolaysız bir mevcudiyetine de sahiptir, ama dünyasal krallık hem dış doğa olarak hem de bilincin reel *kendi*si olarak kendisinde hiçbir hakikat veya değer taşımaz; çünkü onun ötesinde yatan bir şey olarak –onda parıldayan hakikat ölçüsü– hakikat, kavranamaz ve kendinde tam bir şey

olarak ona dışarıdan verilidir. Dünyasal krallığın o halde dünyasallaşmış tinsele tabi olması gerekir; imparator bundan dolayı Kilisenin savunucusu ve koruyucusudur (*advacatus ecclesiæ*). Dünyasal öğe belli bir anlamda elbette bir bağımsızlık konumunu alır, ama başkasıyla öyle bir birlik içindedir ki henüz tinsel olanın hâkim olduğunu kabul eder. Bu karşıtlık içinde, bizzat Kilisenin kendisinde bulunan dünyasal öğeden ötürü ve aynı şekilde, kendi başına varolan dünyasal yönetimin içindeki doğrudan doğruya dünyasal olan şiddet ve barbarlık öğesinden ötürü, bir savaş başlamalıdır. Bununla birlikte, savaş başta dünyasal yan açısından yıkıcı olduğunu kanıtlar, çünkü kendi konumu öne sürülür sürülmez keza başkası da onun tarafından tanınmış olur ve bu başkasına, tinsel olana ve tutkularına, aciz bir şekilde boyun eğmek zorunda kalır. En cesur, en soylu imparatorları papalar, kardinaller, elçiler, hatta başpiskoposlar ve piskoposlar aforoz etti; onlarsa kendilerini korumak için hiçbir şey yapamadılar ne de dış güce güvenebildiler, çünkü bu güç de içeriden parçalanmıştı; o yüzden de hep yenilgiye uğradılar ve sonunda teslim olmak zorunda kaldılar.

İkinci olarak, bireydeki ahlak açısından, bir taraftan sadece az sayıdaki yalıtılmış bireyde gerçekten soyut ve çekici formu içindeki dini görüyoruz. Dünyayla bağını koparıp ondan çok uzaklaşmış olan, kendi duygularında doyum bulan ve küçük bir çevre içinde yaşayarak kendilerini din alanıyla sınırlı tutan münzevi tinlerden söz ediyorum. Ortaçağ'da kadınlarla ya da edimsellikten yoksun olsa da tinsel yanın kendini son derece hissettirdiği böyle sınırlanmış ve daraltılmış bir dinsel yoğunlaşma hali içinde kendilerini koruyabilen keşişler veya diğer münzevilerle ilgili olarak durum böyleydi. İnsanda yalıtık ve tek başına bir hakikat duruyordu ve henüz zihnin bütün edimselliğine nüfuz etmemişti. Gelgelelim diğer taraftan, zihnin irade, itki, tutku olarak bambaşka bir konum, bu tür herhangi bir münzevi ve daraltılmış bir alanın sağlayabileceğinden başka bir kendini belli edip gerçekleştirme biçimi talep etmesi özseldir: Dünya daha geniş bir varoluş alanına, bireylerin edimsel bir birlikteliğine, akıl ve düşüncenin edimsel ilişki ve eylemlerde bir araya gelmesine gerek duymalıdır. İçinde zihnin gerçekleştiği bu çevre –insan yaşamı– bununla birlikte, başta hakikatin dinsel bölgesinden ayrıdır.

Öznel erdem kendi hesabına acı ve yoksunluk karakterini daha çok taşır, ahlak tam da bu el etek çekme ve kendini-teslim-etmedir ve erdem de başkaları bakımından salt iyilikseverlik karakterine, ilişkiden yoksun geçici ve ilineksel bir karaktere sahiptir. Edimsellikle ilgili olan hiçbir şey, o yüzden, sadece göksel bir hakikat, bir Öte olarak kalan hakikat tarafından eksiksizleştirilmez. Edimsellik, dünyevi öğe sonuçta ıssız ve bundan dolayı da keyfîdir; az sayıdaki yalıtılmış birey kutsaldır, başkaları ise kutsal değildir. Bu başkalarında, çeyrek saatlik ibadette bir anlığına kutsallığı ve ardından haftalarca da en kaba bencilliği ve şiddeti, en acımasız tutkuyu görüyoruz. Bireyler, bir aşırılıktan bir başka aşırılığa, kaba ölçüsüzlük, yasasızlık, barbarlık ve keyfî irade aşırılığından istisnasız tüm şeylerden el etek çekme, tüm arzuların zapt edilmesi aşırılığına geçip dururlar.

Bunun en iyi örneğini bize Büyük Haçlı ordusu sunar. Haçlılar kutsal bir iş için yürürler, ama yolda giderken tüm tutkularını serbest bırakırlar ve buna liderler örnek teşkil eder; bireyler şiddete ve çirkin günaha kapılırlar. Yürüyüşleri, yargı ve sağgörüden büsbütün yoksun olsa da başarılı olmuştur ve yolda binlerce kayıp verilerek Kudüs'e ulaşılır: Kudüs'ün onların hepsinin de yere kapaklanarak ve saygıyla tapınarak yürek pişmanlığı içinde kefaretlerini ödediklerini görmek üzere belirivermesi güzeldir. Ama bu, yürüyüşleri boyunca kendini her yerde sergilemiş olan çılgınlık, ahmaklık ve edepsizlik aylarından sonra sadece bir anlığınadır. En yüce yürekliliğin canlandırmasıyla, kasırga kıyamet ilerleyerek kutsal kaleyi fethederler ve ardından kan gölünde yıkanırlar, sonu gelmeyen zalimlikler içinde çılgınca eğlenirler ve vahşi bir gaddarlıkla kudurup dururlar. Bunun ardından tekrar tövbe ve kefarete geçerler; sonra uzlaşmış ve kutsanmış olarak dizlerinin üstünden kalkıp kendilerini bir kez daha sefil tutkuların, bencilliğin, kıskançlığın, tamahkârlığın ve açgözlülüğün küçüklüğüne teslim ederler: Enerjileri tutkularının doyumuna yönelmiştir ve yürekliliklerinin kazandırmış olduğu adil mülkü mahvedip atarlar. Böyle olmasının nedeni, ilkenin onlarda sadece örtüklük içinde soyut bir ilke olarak mevcut olması ve insanın edimselliğinin henüz tinsel olarak şekle şemale bürünmüş olmamasıdır. Karşıtlığın kendini edimsellikte sergileme şekli budur.

Üçüncü olarak, dinin içeriğinde, dinsel bilinçte varolan karşıtlığa varıyoruz; bunun pek çok formu vardır, ancak bizim burada sadece en içsel olanları anımsatmamız yeterli. Bir yanda Tanrı İdeası –Onun Teslis olarak bilinmesi– söz konusu; diğer yanda ise ibadet, yani bireylerin kendilerini tinle, Tanrı'yla uyumlu kılma ve Tanrı'nın krallığına girmenin kesinliğine ulaşma süreci söz konusu. Mevcut ve edimsel bir kilise Tanrı'nın yeryüzü üzerindeki krallığının bir edimselliğidir, öyle bir şekilde ki bu krallık her insan için mevcuttur –her birey Tanrı'nın krallığında yaşar ve yaşamalıdır. Bu yönelimde her bireyin uzlaşımını buluyoruz; böylelikle her biri bu krallığın bir yurttaşı olmakta ve bu kesinliğin hazzından pay almaktadır. Gelgelelim bu uzlaşım, İsa'da tanrısal ve insansal doğaların birliğinin ortaya konduğu olgusuyla, yani Tanrı'nın tininin insanda mevcut olma yoluyla bir aradadır. O halde bu İsa geçip gitmiş biri olamaz, uzlaşım yaşamı da salt bu geçmişin anımsanmasından ibaret olamaz. Zira adil insan gökteki İsa'ya baktığında, İsa yeryüzünde de bakılabilecek bir nesne olmalıdır. Bu durumda şu süreç mevcut olmalıdır: Birey bu nesnel formla birleşmelidir ve bu onunla özdeş hale gelir; İsa'nın tarihi, yani Tanrı'nın Kendini insan olarak bildirmesi, Kendini kurban etmesi ve bu kurban etme yoluyla Kendini Tanrı'nın sağına yükseltmesi, bireyde daima ekmek ve şarap ayini denen doruk noktasında başarılmaktadır. Bireyin ibadette kendini ilişkilendirdiği dolayımı-sağlayan öğe, bireye pay aldırılması gereken nesnel olarak, Ekmek ve ekmekten pay alma edimi olarak, bu ayinde daima mevcuttur. Bu Ekmek, bir taraftan, nesnel olarak, tanrısal sayılır ve diğer taraftan, form bakımından tinsellikten yoksun, dışsal bir şeydir. Gelgelelim bu, Kilisede ulaşılan dışsallığın dibidir; çünkü bu tastamam dışsallıkta, şeyin önünde diz çökmek gerekir, pay alınabilecek bir nesnenin değil. Luther meseleyi bu şekilde ele alma konusunda değişiklik yaptı; o, Akşam Yemeği denen şeyde, öznenin tanrısal öğeyi kendi içerisine aldığı konusundaki mistik olguyu muhafaza eder, ama onun yalnızca imanın bu öznel tinselliğinden pay alındığı ölçüde tanrısal olduğunu ve dışsal bir şey olmaya son verdiğini ileri sürer. Ama Ortaçağ Kilisesinde, genel olarak Katolik Kilisede, Ekmek dışsal bir şey olarak bile onurlandırılır; bu yüzden eğer bir fare Ekmekten yerse, hem ona hem de dışkısına

büyük saygı gösterilir. Bir yandan çözülen, bir yandan da tastamam çelişki içinde kalan yoğun karşıtlığın merkezî noktası budur, öyle ki halen salt dışsal bir şey olarak görülen Ekmek gene de böylece yüksek ve mutlak olmalıdır.

Diğer yan –bu ilişkinin bilinci– bu dışsallıkla ilişkilidir ve o halde burada tinsel olanın, hakikat olanın bilincini bir rahipliğe sahip olmada görüyoruz. Böylece o, şey olarak, doğal olarak bir başkasının sahipliğindedir ki, kendisinin ayırt ettiği bir şey olduğu için ayrımını bu başkasından almak zorundadır –ya da kutsanmalıdır– ve bu da aynı şekilde bireylerin yerine getirdiği dışsal bir eylemden ibarettir. Şeye bu ayrımı verme gücü Kilisenin sahipliğindedir; kilisenin mensubu olmayanlar onu Kiliseden alırlar.

Fakat tüm bunlardan başka, öznenin kendi içindeki ilişkisini, onun Kiliseye ait olduğu ve Kilisenin gerçek bir üyesi olduğu olgusunu da ele almak gerekir. Bireylerin Kiliseye kabul edilmelerinin ardından Kiliseye katılmaları da sağlanmalıdır –yani günahtan arınmaları. Bu açıdan, ilk olarak kötülüğün ne olduğunun bilinmesi, ikinci olarak bireyin iyiyi ve dine ait olanı arzulaması ve üçüncü olarak da günahın doğuştan ve doğal bir günahkârlıktan ötürü işleniyor olması özseldir. Şimdi, içsel olan ya da vicdan doğru bir doğa taşıması gerektiği için, işlenen günahlar silinmeli ve sanki hiç yaşanmamış hale getirilmelidir; insan hep arınmalı, deyim yerindeyse sil baştan vaftiz edilmeli ve tekrar geri alınmalıdır: Onu dışarıda tutan olumsuzlama hep ortadan kaldırılmalıdır. Bu günahkârlığa karşı şimdi pozitif buyruklar ve yasalar koyulmaktadır, öyle ki insanlar iyinin ve kötünün ne olduğunu tinin doğasından öğrenemezler. O nedenle tanrısal yasa birilerinin sahipliğinde olması gereken bir dışsaldır; ve rahipler diğerlerinden ayrılmaktadır, öyle ki hem öğretinin özel ayrıntılarına hem de kayra araçlarına, yani bireyin ibadet ederken dinsel olmasını ve tanrısal olana katıldığını bilmeye başlamasını sağlayan biçime bir tek onlar aşinadır. Kayra araçlarının yönetiminin ibadetle ilişkili olarak Kilise için dışsal bir sahiplik olması gibi, Kilise aynı zamanda bireylerin eylemleri konusunda ahlaki bir değerlendirme ölçütüne de sahiptir; vicdanı, bir bütün olarak bilgiyi o elinde tutar, öyle ki insanın en iç

özü, sorumluluğu başka ellere, başka birine geçmektedir ve özne en iç kendisinde dahi bireysellikten yoksundur. Aynı zamanda Kilise bireyin ne yapması gerektiğini de bilir; bireyin kusurları bilinmelidir ve bu kusurları bir başkası, Kilise bilmektedir; günah kaldırıp atılmalıdır ve bu da dışsal bir biçimde, satın alma, oruç tutma ve işaretler yoluyla, seyahatlerle, hac yolculuklarıyla, vb. gerçekleştirilir. Şimdi bu, en yüksek şeylerde olduğu kadar en önemsiz eylemlerde de hem bilginin hem iradenin bir kendini-bastırma, tinsellikten yoksunluk ve cansızlık ilişkisidir.

Dinin bizzat kendisindeki dışsallıkla ilgili başlıca olgular bunlar olup daha öte tüm belirlenimler onlara dayanmaktadır.

3. Bu felsefede bulunan unsurlara dair şimdi daha iyi bir fikir edinmiş olduk; ama barbar uluslarda Hristiyanlık bu dışsallık formundan başka bir form taşıyamazdı ve bu da tarihle ilgilidir. Zira söz konusu ulusların anlayışsızlığı ve korkunç barbarlığı kölelikle karşılaşmalı ve eğitimleri de bu kölelik yoluyla sağlanmalıdır. İnsan bu boyunduruk altında hizmet eder; Cermen ulusları tinsel yaşama yükseltilecek idiyse şayet, bu korkutucu disiplinden geçilmek zorundaydı. Gelgelelim bu ağır ve yorucu köleliğin bir ereği, bir gayesi vardır; ödül sonsuz bahar ve sonsuz esneklik, tinin özgürlüğüdür. Hintliler de eşit kölelik içindedir, ama onlar geri döndürülemez biçimde kaybolup gitmişlerdir –doğayla özdeşleşmişlerdir, ancak kendilerinde doğaya karşıttırlar. Bilgi böylece Kiliseyle sınırlıdır, ama pozitif yetke tam da bu bilgide kök salmıştır ve bu felsefenin belirgin bir özelliği ilk niteliğinin sonuçta özgürlük yoksunluğu olmasıdır. O nedenle, Düşünce kendi kendisinden ileri geliyormuş ve kendi kendisinde temelleniyormuş gibi değil, gerçekte kendinden bağımsız ve verili bir içeriğe, Hristiyan öğretiye bağımlı gibi görünür ki, bu öğreti her ne kadar spekülatif olsa da aynı zamanda dışsal nesnelerin dolaysız varoluş biçimini taşımaktadır.

Teolojik form bakımından genel olarak Ortaçağ'ın Tin'in değil de Oğul'un hâkimiyetine işaret ettiğini söylemek mümkündür; çünkü Tin henüz rahipliğin sahipliğindedir. Oğul Kendini Baba'dan ayırt etmiştir ve bu ayrımlaşma içinde kalıyor olarak görülmektedir, öyle ki Ondaki Baba sadece kendindedir; hâlbuki Tine, Sevgi olarak Oğul'a biz

önce her ikisinin birliğinde ulaşırız. Eğer aynı zamanda özdeşliği de öne sürmeksizin farklılıkta çok uzun bir an kalırsak, Baba Başkasıdır; tanımlanan ve nitelenen Ortaçağ'ı bunda buluyoruz. Felsefenin Ortaçağ'daki karakteri, ikinci olarak, bu yüzden mutlak hipotezler yükü altında düşünme, kavrama, felsefe yapma girişimidir; çünkü o özgürlüğü içinde düşünen İdea değildir, aksine bir dışsallık formu içinde ortaya konmuştur. Dolayısıyla burada, şeylerin genel durumunda mevcut olan aynı karakteri Felsefede de buluyoruz ve bundan ötürü de ben önce hâkim olan somut karakteri hatırlattım; zira her zaman dilimi hep özel bir karakteristikle damgalanır. Ortaçağ felsefesi böylece düşünce açısından en yüksek güdüleyici olan Hristiyan ilkeyi içermektedir, çünkü orada bulunan İdealar baştan sona spekülatiftir. Bunun bir yanı, eğer bireysel insana yürek dersek, İdea'nın yürek tarafından kavranmasıdır. Dolaysız bireyselliğin İdea'yla özdeşliği şuna dayanır ki, Oğul, aracı, *bu* insan olarak bilinmektedir; yürek olarak yürek açısından tinin Tanrı'yla olan özdeşliği budur. Ama bağıntının kendisi, keza Tanrı'daki Tanrı'yla bir bağıntı olduğundan, bu yüzden mistik ve spekülatiftir; dolayısıyla burada ilk önce Kilise Babalarının, ardından da skolastiklerin yanıt verdiği bir düşünce çağrısı söz konusudur.

Fakat, üçüncü olarak, Kilise öğretisi ile –aslında düşünce yoluyla bu aynı barbarlıktan çıkış yolunu geliştirmiş ama kendi sağlıklı insan anlağı içinde henüz akla nüfuz etmemiş olan– dünyasal insan arasında karşıtlık varolduğu için, formel düşüncenin ortaya konması açısından Felsefenin bu dönemdeki ele alınış biçimi halen somut hiçbir içeriğe sahip değildir. İnsanın somut zihnine başvurabiliriz; onda düşünme ve duygu olarak mevcut bir yaşama sahibiz; böyle bir somut içerik kökünü insanın düşüncesinde bulur ve insanın bağımsız bilinci için malzemeyi oluşturur. Formel düşünce gidişatını bununla yönetir; soyut refleksiyonun başıboş hareketlerinin böyle bir bilinçte onlara sınır getiren ve onları insansal bir somuta geri götüren bir amacı vardır. Ama skolastiklerin bu türden bir içerik üzerine olan refleksiyonları desteksiz bir şekilde formel düşüncenin belirlenimlerine, formel sonuçlara bağlıdır; ve doğal ilişkiler, doğa yasaları, vb. hakkında ortaya çıkabilecek tüm belirlenimler şimdilik deneyimden hiçbir besleyici takviye almamaktadır. Bu bakımdan, içerik de keza tinsellikten yoksundur ve daha

yüksek türden bir belirliliğe ilerlendiği ölçüde bu tinsel olmayan ilişkiler tersine çevrilip tinsel olana taşınmaktadır. Söz konusu felsefenin temel karakteristiklerini bu üç nokta oluşturur.

Daha özel olarak da kısaca bu felsefenin başlıca temsilcilerini ele alacağız. Skolastik felsefenin, daha sonraki bir tarihe ait Duns Scotus'la karıştırılmaması gereken ve yaklaşık 860 yılında kendini göstermiş olan Johannes Scotus Erigena ile başladığı düşünülmektedir. Onun İrlandalı mı yoksa İskoçyalı mı olduğunu tam olarak bilemiyoruz, çünkü Scotus İskoçya'ya, Erigena ise İrlanda'ya işaret eder. Gerçek felsefe ilkin onunla başlar ve felsefesi esasen Yeni Platoncuların idealizmi ile çakışır. Aristoteles'in eserleri orada burada tek tük –Johannes Scotus için bile– biliniyordu, ama Grekçe bilgisi oldukça sınırlıydı ve pek bulunmuyordu. Erigena Grekçe ve İbranice, hatta Arapça bildiğini belli etmektedir; fakat onun bu bilgiye nasıl eriştiğini bilmiyoruz. Ayrıca, İskenderiye okuluna ait sonraki bir Grek filozofu olan, özellikle de Proklos'u takip eden Sahte Dionysos'un yazılarını Grekçeden Latinceye çevirmiştir: *De coelesti hierarchia* ve Brucker'in *nugoe et deliria Platonica* diye adlandırdığı diğerleri (*Hist. crit. phil. T.* III, s. 521). Bizans imparatoru Michael Balbus 824 yılında bu eserleri İmparator Dindar Ludwig'e hediye etmiş; Dazlak Charles da onları uzun bir süredir sarayında bulunan Scotus'a çevirtmiş. Böylece İskenderiye felsefesine ait bir şey Batı'da bilinmeye başladı. Papa, Charles ile tartışmaya girdi ve çevirmenden yakınarak, "teamüllere uygun olarak önce kitabı kendisine göndermiş ve onayını istemiş olması gerektiği" yönünde çevirmene serzenişte bulundu. Daha sonraları Johannes Scotus, Oxford'da Kral Alfred'in kurmuş olduğu bir okulun müdürü olarak İngiltere'de yaşadı.[16]

Scotus doğa ve doğanın değişik düzenleri üzerine (*De naturæ divisione*), vb. derinlikten ve kavrayıştan yoksun olmayan kimi orijinal eserlerin de yazarıydı. Kopenhaglı Dr. Hjort 1823'te Scotus Erigena'nın yazılarının bir özetini yayınlamıştır. Scotus Erigena işe felsefi açıdan koyularak kendini Yeni Platoncular tarzında ifade etmektedir, özgür bir şekilde değil kendi kendisine göre. Platon'un

[16] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 614-617; Bulæus, *Hist. Universitatis Parisiensis*,T. I, s. 184.

ve ayrıca Aristoteles'in benimsemiş olduğu ifade yönteminde yeni bir kavrayış bulmanın ve felsefe testinden geçirerek onun hem doğru hem de derin olduğunu görmenin keyfini süreriz, oysa burada her şey elinizin altında olup aleladedir. Gelgelelim Scotus'ta teoloji henüz yorum üzerine ve Kilisenin otoritesi üzerine inşa edilmiş değildir; çoğu durumda Kilise onun yazılarını reddetmiştir. Lyon kilise konseyi Scotus'u bu yüzden şu sözlerle kınamıştır: "İlahi takdir ve yazgı hakkında insani şekilde ya da kutsal yazılara dayanmaksızın ve Kilise Babalarının otoritesini gündeme getirmeksizin, kendisinin bizzat böbürlenip durduğu gibi, felsefi argümanlarla tartışmalar yürüten kendini beğenmiş gevezenin birinin yazıları elimize geçti. Ve o bunu, kutsal yazılara ve Kilise Babalarının otoritesine boyun eğmeden, onun kendi meziyeti üzerinden savunmaya ve kendi yasaları üzerinde kurmaya cüret etmektedir."[17] Scotus Erigena bundan dolayı şunu dahi söylemiştir: "Gerçek Felsefe gerçek Dindir ve gerçek Din de gerçek Felsefedir."[18] Ayrılık sonradan çıkmıştır. Scotus o halde bir başlangıç yapmıştır, ama tamamen skolastiklere ait değildir.

B. Genel Tarihsel Bakış Açısı

Daha öte tüm skolastik felsefe kendini Hristiyan Kilisesinin öğretileriyle daha fazla ilişkilendirmiştir; onun böylelikle kendi zorunlu temeli haline getirdiği kilise sistemi kilise konseyleri yoluyla erkenden kurulmuş oldu, buna karşılık Evanjelik Kilise imanı Katolik Kilisesinin kendine destek bulduğu bu konseylerden önce zaten hâkimdi. Skolastiklerle ilgili en önemli ve en ilginç düşünceler, bir yandan, nominalizm ile realizm arasındaki çatışma ve bir yandan da Tanrı'nın varoluş kanıtıdır –tamamen yeni bir belirim.

1. Dogmaların Metafiziksel Zeminde İnşası

Skolastiklerin çabaları öncelikle Hristiyan Kilisesinin dogmalarını metafiziksel temellerde inşa etmeye yönelmişti. Bundan sonra

[17] Bulæus, *Hist. Univ. Paris*, T. I, s. 182. (Tennemann, Cilt VIII, ss. 71, 72).

[18] *De prædestinatione*. Proemium (Veterum auctorum, qui IX. sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin, Paris, 1650, T. I, s. 103.)

Kilisenin toplu öğretileri sistematik bir biçimde irdelendi. Ardından skolastikler bu dogmaların öğreti sistemi tarafından belirlenmemiş olan dalları ya da değişiklikleri üzerinde durdu. Bizzat bu zeminlerin kendileri ve ardından da bu daha öte ve özel bakış açıları özgür tartışma için devredilen konulardı. Teologların önünde duran şey öncelikle Yeni Platoncu felsefeydi; bu okulun tarzı daha eski ve arı skolastiklerde görülmektedir. Daha sonra gelenler arasından daha tanınmış olanlar Anselmus ve Abelardus'tur.

a. Anselmus

Kilisenin öğretilerine düşünce yoluyla ek kanıtlar sunmak isteyenler arasında, büyük saygınlık ve yüksek ün sahibi bir adam olan Anselmus bulunur. 1034'te Piemonte, Aosta'da doğdu, 1060'ta Bec'de bir keşiş oldu ve 1093'te Canterbury başpiskoposu mertebesine yükseldi; 1109'da öldü.[19] O, Kilisenin öğretilerini felsefi açıdan ele almaya ve kanıtlamaya çalışmıştır ve onun hakkında skolastik felsefenin temelini attığı bile söylenmektedir.

Anselmus imanın düşünce ile olan ilişkisi konusunda şunları söylemektedir: "İmanımız Hristiyan adıyla gurur duyanlara değil, tanrıya inanmayanlara karşı savunulmalıdır; çünkü onlardan, vazftizle altına girmiş oldukları yükümlülüklere bağlı kalmalarını haklı olarak talep edebiliriz. Diğerlerine ise bize karşı nasıl akıldışı bir biçimde savaştıklarını akıl yoluyla göstermek gerekir. Hristiyanlar akla iman aracılığıyla ilerlemeli, akıldan imana gitmemelidir; ama kavrayamasalar bile imandan hiç sapmamalıdırlar. Zira bilgi konusunda çaba harcayabiliyorlarsa bundan keyif alırlar; bunu yapamıyorsalar mütevazı bir şekilde tapınırlar."[20] Anselmus spekülatif düşünce bakımından zengin olan *Cur Deus homo* (I, 2) eserinde bütün felsefesini içeren dikkate değer bir değerlendirmede bulunur: "İmanımız sağlamken ayrıca inandığımız şeyi kavramaya çalışmamamız bana büyük bir ihmalkârlık gibi geliyor." Günümüzde bunun kibir olduğu ilan edilir; dolaysız bilgi, iman, bilgiden daha yüksek sayılır. Ne var ki Anselmus ve skolastikler karşıt görüşü ileri sürmektedir.

[19] Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 115, 117.

[20] Anselmus, *Epistol*, XLI, I, II (Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 159, 160).

Bu bakış açısından hareketle Anselmus'u özellikle skolastik teolojinin kurucusu olarak görmek mümkündür. Zira inanılan şeyi –Tanrı'nın varolduğunu– yalın bir akıl yürütme zinciri yoluyla kanıtlama düşüncesi onda ne gece bırakır ne gündüz ve uzun süre ona eziyet çektirir. Başta, tanrısal hakikatleri akıl yoluyla kanıtlama arzusunun şeytanın bir ayartması olduğuna inanıyordu ve bundan ötürü derin bir kaygı ve sıkıntı içindeydi; fakat sonunda Tanrı'nın kayrasıyla *Proslogium* eserinde başarıya ulaştı.[21] Bu onun ortaya atmış olduğu ve ona özel olarak ün kazandıran, Tanrı'nın varoluşunun ontolojik denen kanıtıdır. Bu kanıt Kant'ın zamanına dek çeşitli kanıtlar arasına dâhil ediliyordu ve Kantçı duruş noktasına ulaşmamış olan bazıları tarafından günümüzde bile bu yapılmaya devam etmektedir. Antikler arasında bulduklarımızdan ve okuduklarımızdan farklıdır. Nitekim Tanrı'nın nesnel olarak mutlak düşünce olduğu söyleniyordu, çünkü dünyadaki şeyler olumsal olduklarından kendinde ve kendi için hakikat değildirler –aksine bu, sonsuzda bulunur. Skolastikler ayrıca Aristotelesçi felsefeden hareketle, olanağın kendi başına hiçbir şey olmadığı, aksine açık bir şekilde edimsellikle bir olduğu yönündeki metafiziksel önermeyi de iyi biliyorlardı. Öte yandan, daha sonraları, düşüncenin kendisi ile Varlık arasındaki karşıtlık Anselmus'ta görünmeye başlamıştır. Evrensel Kavram ile –sıradan tasarım açısından olduğu şekliyle– Varlığın, ilk defa ancak şimdi Ortaçağ aracılığıyla ve Hristiyanlıkta bu arı soyutlama içinde bu sonsuz uçlar olarak saptanmış olması dikkat çekicidir; ve böylece en yüksek yasa bilince gelmiştir. Fakat biz en derinlere en yüksek karşıtlığı bilince getirerek ulaşırız. Ne var ki Anselmus her ne kadar yanlar arasındaki bağıntıyı da bulmaya çalışmış olsa da genelde bölümlemenin ötesine bir ilerleme yapılmış değildir. Bununla birlikte, Tanrı şimdiye dek mutlak varoluş olarak görünmüşken ve evrensel Ona yüklem olarak atfedilmişken, Anselmus'la birlikte karşıt bir düzen başlamaktadır –Varlık yüklem olmakta ve mutlak İdea öncelikle özne olarak, ama düşüncenin öznesi olarak saptanmaktadır. O nedenle, Tanrı'nın varoluşu ilk hipotez olarak terk edildiğinde ve düşüncenin bir sonucu olarak saptandığında,

[21] Tennemann, Cilt VIII, I, s. 116; Eadmerus, *De vita Anselmi* (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon, 1721), s. 6.

özbilinç kendi içerisine geri dönme yolundadır. Bu yüzden Tanrı var mıdır sorusunun devreye girdiğini görürüz, diğer yandan ise en önemli soru Tanrı Nedir sorusuydu.

Dolayısıyla, Tanrı'nın varoluşunun ilk doğru dürüst metafiziksel kanıtı olan ontolojik kanıt, tüm realiteyi kendinde birleştiren varoluş İdeası olarak Tanrı'nın aynı zamanda varoluşun realitesini Kendinde taşıdığı anlamına gelmiştir; bu kanıt böylece Onun tüm özün evrensel özü olduğu yönündeki Tanrı Kavramından çıkmaktadır. Bu akıl yürütmenin genel yönelimi Anselmus'a göre şu şekildedir: "Bir şeyin anlakta olduğunu söylemek ile onun varolduğunu algılamak başka başka şeylerdir. Cahil biri (*insipiens*) bile o nedenle, düşüncede, ötesinde daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şeyin olduğundan tamamen emindir; çünkü bunu işittiği zaman anlar ve anlaşılan her şey de anlaktadır. Fakat ötesinde daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şey kesinlikle yalnızca anlakta olamaz. Zira eğer sadece düşüncede olduğu kabul edilirse, daha öteye, onu varolan olarak kabul etmeye geçebiliriz; gelgelelim bu," salt düşünülenden "daha büyük bir şeydir. O nedenle, ötesinde daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şey salt anlakta olsaydı, ötesinde daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şey, ötesinde daha büyük bir şeyin düşünülebileceği bir şey olurdu. Fakat bu gerçekte imkânsızdır; o halde ötesinde daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey hiç şüphe yok ki hem anlakta hem de realitede vardır." En yüksek tasarım yalnızca anlakta olamaz; onun varolması şarttır. Böylece, Varlığın gelişigüzel bir şekilde realitenin evrenseli altına konduğu, bu ölçüde de Varlığın Kavramla karşıtlık içerisine girmediği açık hale gelir. Bu tamamen doğrudur; sadece geçiş –öznel anlağın kendini ortadan kaldırması– tanıtlanmış değildir. Gelgelelim meseleye tüm önemini kazandıran tam da budur. Realite veya tamlık henüz varolan olarak koyulmayacak şekilde ifade edildiğinde, düşünülen bir şeydir ve Varlığın onun altına konulmasından ziyade Varlığa karşıttır.

Bu kanıtlama biçimi Kant'ın zamanına dek yürürlükteydi; onda, Kilise öğretisini akıl yoluyla kavrama çabasını görüyoruz. Varlık ile düşünce arasındaki bu karşıtlık felsefede başlangıç noktasıdır, kendi

içerisinde iki karşıtı barındıran mutlaktır –Spinoza'ya göre varoluşunu da gerektiren kavram. Bununla birlikte, Anselmus'la ilgili olarak belirtmek gerekir ki, onda anlağın formel mantıksal kipi, skolastik akıl yürütme süreci bulunmaktadır; içerik gerçekten de doğrudur, ama form kusurludur. Zira ilk olarak, "bir En Yüksek düşüncesi" ifadesi *prius* sayılmaktadır. İkinci olarak, biri var olan, diğeri var olmayan iki tür düşünce nesnesi söz konusudur; sadece düşünülen ve varolmayan nesne, düşünülmeksizin sadece varolan kadar eksiktir. Üçüncü nokta da en yüksek olanın keza varolmasının da gerektiğidir. Ama en yüksek olan, başka her şeyin uymak zorunda olduğu norm, salt bir hipotez olmamalıdır, çünkü düşünülen ve keza *var* olan bir içerik olarak eksiksizliğin en yüksek doruk noktası tasarımında onun temsil edildiğini görürüz. Tam da bu içerik, Varlık ile düşüncenin birliği, o nedenle gerçekten de gerçek içeriktir; ama Anselmus onu ancak anlak formunda önünde bulduğu için karşıtlar sadece üçüncü bir belirlenimde –En Yüksek– özdeştir ve birliğe uygundur, ki bu belirlenim düzenleyici olduğu ölçüde onların dışındadır. Bizim ilkin öznel düşünceye sahip olmamız ve ardından da bundan Varlığı ayırt etmemiz bununla ilgilidir. Bir içeriği düşündüğümüzde (ve bunun Tanrı mı yoksa başka bir şey mi olduğunun görünüşte hiçbir önemi yoktur) bu içeriğin varolmamasının mümkün olduğunu kabul ederiz. "Düşünülen bir şey var değildir" iddiası şimdi yukarıdaki normun altına konmakta olup ona uygun değildir. Hakikatin salt düşünülen değil, aynı zamanda var olan da olduğunu teslim ederiz. Fakat bu karşıtlıkla ilgili olarak burada hiçbir şey söylenmemektedir. Hiç şüphe yok ki Tanrı salt düşünülseydi ve Varlık belirlenimine de sahip olmasaydı eksik olurdu. Bununla birlikte, Tanrı ile ilgili olarak düşünceyi salt öznel olarak almamamız gerekir; düşünce burada mutlak, arı düşünceye işaret eder ve bu nedenle Ona Varlık niteliğini atfetmemiz gerekir. Öte yandan, Tanrı eğer salt Varlık olsaydı, özbilinç olarak Kendinin bilincinde olmazdı, Tin, kendi kendini düşünen bir düşünce olmazdı.

Diğer taraftan Kant, Varlık ile düşüncenin birliğinin en yüksek eksiksizlik olduğunun bir varsayım olması nedeniyle, Anselmus'un kanıtına saldırmış ve onu reddetmiştir –devamında bütün dünya bu reddi takip etmiştir. Kant'ın günümüzde bu şekilde tanıtladığı şey

–Varlık düşünceden farklıdır ve Varlık hiçbir şekilde düşünceyle koyutlanamaz– o dönemde Gaunilo adında bir keşişin bile sunmuş olduğu bir eleştiriydi. Gaunilo *Liber pro insipiente*'de Anselmus'un bu kanıtı ile savaşmış ve Anselmus da *Liber apologeticus adversus insipientum*'da buna doğrudan bir yanıt yöneltmişti.[22] Kant böylece şunu söylemektedir (*Kritik der reinen Vernunft*, altıncı basım, s. 464): Yüz dolar düşündüğümüzde bu tasarım varoluş içermez. Bu kesinlikle doğrudur: Sadece bir tasarım olan şey varolmaz, ama gerçek bir içerik de değildir, çünkü varolmayan şey gerçeklikten yoksun bir tasarımdan ibarettir. Gelgelelim biz burada bu tür bir şeyden değil, arı düşünceden söz ediyoruz; onların farklı olduğunu söylemek yeni bir şey değildir –Anselmus da en az bizim kadar bunun farkındaydı. Bedenle ruh, Varlıkla düşünce nasıl ebediyen birleşmişse Tanrı da öyle sonsuzdur; Tanrı'nın spekülatif, gerçek tanımı budur. Kant'ın bugünlerde moda olan bir şekilde eleştirdiği kanıt o nedenle sadece, düşünceyle varoluşun sonsuzda bir olduğu algısından yoksundur; ve başlangıcı da yalnızca bu oluşturmalıdır.

Örneğin dünyanın olumsallığından mutlak bir varoluşa doğru argümanlar sunan kozmolojik kanıt gibi diğer kanıtlar, bundan dolayı, tin olarak mutlak varoluş fikrine ulaşmış değildirler ve onun bir düşünce nesnesi olduğu olgusunun bilincinden yoksundurlar. Sokrates'in bile sahip olduğu, güzellikten, düzenden, organik ereklerden hareket eden eski fiziksel-teolojik kanıt sadece belirlenimsiz bir Varlığa değil, gerçekten de bir anlağa, zengin bir mutlak varoluş düşüncesine işaret eder, ama bu kanıtta da Tanrı'nın İdea olduğu bilinmeden kalmaktadır. O zaman Tanrı ne türden bir anlaktır? Farklı ve dolaysız bir anlak; o halde bu durumda tin bağımsızdır. Dahası, keza düzensizlik de vardır ve o nedenle sadece doğanın bu görünüşteki düzeninden başka bir şeyin de tasarlanması gerekir. Ama Tanrı'nın varoluşunu soruşturmaktan, onun nesnel kipini bir yüklem yapmaktan ve böylece Tanrı'nın İdea olduğunu bilmekten mutlak varoluşu Ben=Ben, düşünen özbilinç kılmaya –yüklem olarak değil, her bir düşünen Ben bu özbilincin uğrağı olacak şekilde– geçmek henüz çok uzun bir adımı gerektirir.

[22] Gaunilo, *Liber pro insipiente*, c. 5; Tennemann, Cilt VIII, I, s. 139, Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, s. 665.

Burada, bu formun ilk ortaya çıktığını gördüğümüz yerde, mutlak varoluş açık bir şekilde sonlu bilincin Ötesi olarak alınmaktadır; bu kendisi için boş ve hükümsüzdür ve henüz kendilik anlamını kavramış değildir. Şeyler hakkında çeşitli düşünceleri vardır ve salt bir şey olma olgusu onun için keza tıpkı geri kalanlar gibi bir yüklemdir; ama böylelikle de henüz kendi içerisine geri dönmüş değildir, varoluşu bilir fakat kendisini bilmez.

Bu noktada Tennemann (Cilt VIII, I, s. 121) şunu söyler: "Anselmus skolastik teolojinin ilk formel temelini atmıştır;" gelgelelim sadece daha sınırlı bir ölçüde ve salt tekil dogmalar açısından –Anselmus'ta da olduğu gibi– bundan önce de aynı şey mevcuttu. Onun yazıları büyük bir kavrayışa ve zihinsel yeteneğe tanıklık etmektedir; o, teolojiyle felsefeyi birleştirdiği ölçüde skolastiklerin felsefesini meydana getirmiştir. Ortaçağ'ın teolojisi o nedenle modern çağın teolojisinden çok daha yüksekte durur; Katolikler hiçbir zaman ebedî hakikatin bilgisinin olmayacağını ve felsefi açıdan kavranamayacağını söyleyecek kadar barbar olmamışlardır. Anselmus'ta özel olarak belirtilmesi gereken noktalardan biri budur, diğeri ise onun yukarıda sözünü ettiğimiz düşünce ile Varlık arasındaki bu en yüksek karşıtlığı birliği içinde kavramış olmasıdır.

b. Abelardus

Petrus Abelardus Anselmus'la ilişkilidir, her ikisi de esas olarak teolojiye felsefeyi dâhil etmekle ilgilenmiştir. Abelardus 1100'lü yıllarda –1079'dan 1142'ye kadar– yaşamış olup eğitimiyle, ama dahası duygu ve tutku dünyasında Heloise'e duyduğu aşk ve sonraki yazgısıyla ün kazanmıştır.[23] Anselmus'un zamanından sonra büyük bir şöhrete erişti ve Kilisenin öğretilerinin irdelenişinde onu takip ederek özellikle de Teslis için felsefi bir kanıt sunmaya çalıştı. Paris'te dersler verdi. Bu dönemde, Bologna hukukçular için neyse Paris de teologlar için oydu, bilimlerin merkeziydi; felsefe yapan teolojinin yeri o dönem orasıydı. Abelardus derslerini orada genellikle bin kişilik bir dinleyici kitlesinin önünde veriyordu. Teolojik bilim ve onun hakkında felsefe yapma, Fransa'nın gelişimindeki en önemli şey olarak, Fransa'da şimdiye dek

[23] Tiedemann, *Geist d. specul. Philos.*, Cilt IV, s. 277; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, s. 762.

fazlasıyla savsaklanmış büyük önem taşıyan bir meseleydi (hukuk bilimi de İtalya'da öyleydi). Felsefe ve dinin bir ve aynı olduğu görüşü hâkimdi; onlar bundan kesin olarak söz etmektedir. Gelgelelim çok geçmeden, "felsefede doğru olabilecek çoğu şeyin teolojide yanlış olabileceği" konusundaki ayrıma ulaşıldı: Kilise bunu yadsıyordu. Tennemann (Cilt VIII, II, ss. 460, 461) Piskopos Stephen'in bir beyanından şunu aktarır: "Sanki iki çelişkili hakikat varmış, sanki lanetli kafirlerin öğretilerinde kutsal yazıların hakikati ile çelişen bir hakikat mevcut olabilirmiş gibi, Katolik imana göre bu, felsefeye göre şu doğru diyorlar." 1270 yılında Paris Üniversitesi'nde dört fakültenin ayrılmasıyla felsefe teolojiden şüphesiz o dönem ayrılmış olsa da, teolojik inançları ve dogmaları tartışmaya açmak gene de yasaktı.[24]

2. Kilisenin Öğretisel Sisteminin Yöntemli Tasarlanışı

Şimdi skolastik teolojinin ulaşmış olduğu daha belirli forma geçiyoruz; zira skolastik felsefenin ikinci gelişiminde asli çaba, henüz onun tüm önceki metafiziksel argümanlarla bağını koruyarak da olsa, Hristiyan Kilisenin öğretisini yöntemli hale getirmekti. Her dogmayı ifade ederken bu argümanlar ve onların karşı-argümanları yan yana getirildi, böylelikle teoloji bilimsel bir sistem içinde tasarlanmış oldu, oysa bundan önce rahiplerin genel eğitimindeki kilise öğretisi dogmaların peş peşe ortaya koyulmasıyla ve her bir önermeyle ilgili Augustinus'tan ve başka Kilise Babalarından pasajların not edilmesiyle sınırlıydı.

a. Petrus Lombardus

Bunu yapanlardan ilki Lombardiya'daki Novaralı Petrus'tu; o, onikinci yüzyılın ortalarında kendini göstermiş olup bu yöntemin kurucusudur. 1164 yılında öldü. Petrus Lombardus birkaç yüzyıl boyunca Kilisenin öğretisinin temeli olarak kalan bütün bir skolastik teoloji sistemini ortaya koymuştur. Bu amaçla *Quatuor libros sententiarum* eserini kaleme aldı ve keza bu sayede de *Magister sententiarum* adını kazandı. Nitekim o dönemde her eğitimli âlim *Doctor acutus*, *invincibilis*, *sententiosus*, *angelicus*, vb. gibi bir sıfata sahipti. Başkaları

[24] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 457, 458.

da eserleri için aynı başlıktan yararlanmıştır; Robert Pulleyn de böyle *Sententiarum libros octo*'yu yazmıştı.[25]

Lombardus, konseylerdeki ve Kilise Babalarındaki kilise öğretilerindeki başlıca noktaları bir araya getirdi, ardından da onlara tikel şeylerle ilgili incelikli sorular ekledi; okullar bunlarla meşgul olmuş ve onlar bir tartışma konusu haline gelmiştir. Lombardus aslında bu sorulara bizzat yanıt vermişti ama karşı-argümanların ortaya çıkmasına da imkân tanımıştı ve sorular doğru düzgün karara bağlanmamış olduğundan verdiği yanıt genellikle tüm meseleyi sorunlu bırakıyordu. Her bir yan konusunda argümanlar sayılıp sıralanıyordu; Kilise Babaları bile kendi kendileriyle çelişmişlerdi ve her iki karşıt taraf da kendi görüşlerini desteklemek üzere onlardan çok sayıda pasaj aktarıyordu. Bu şekilde *theses*, ardından bu *argumenta*'ya yanıt olarak *quæstiones*, sonra yine *positiones* ve son olarak da *dubia* ortaya çıkıyordu; insanların sözcükleri şu veya bu anlamda almayı tercih etmesine ve şu veya bu otoriteyi takip etmesine göre. Yine de belli bir ölçüde yöntem işe dâhil olmaya başlamıştı.

Sözünü ettiğimiz bu onikinci yüzyılın ortası, genel olarak belirtmek gerekirse, skolastisizmin kültürlü bir teoloji olarak daha evrensel hale geldiği dönemi oluşturmaktadır. Lombardus'un kitabı şimdi kilise öğretisinin tanınmış koruyucuları olduğu düşünülen *doctores theologicæ dogmaticæ* tarafından tüm Ortaçağ boyunca yorumlanmıştır, rahip sınıfı ise ruhtan sorumluydular. Söz konusu doktorlar büyük bir otoriteye sahipti, rahip toplantıları düzenliyorlar, bu toplantılarda ya da Sorbonne gibi Paris Üniversitesi'ndeki bu türden doktorlar cemiyetinde şu veya bu öğretiyi ve kitabı eleştirip sapkın diye mahkûm ediyorlardı. Onlar Kilise konseylerinin yerini almışlardı ve Hristiyan öğretiye göre Kilise Babaları gibi bir şeydi. Özellikle de, bakış açıları itibarıyla Proklos'u anımsatarak birliğe geri giden Amalric ve öğrencisi Dinantlı David gibi mistiklerin yazılarını reddettiler. 1204 yılında sapkın diye saldırılan Amalric örneğin şunu söylüyordu: "Tanrı her şeydir, Tanrı ve Yaratılanlar farklı değildir, tüm şeyler Tanrı'dadır, Tanrı tek evrensel tözdür." David "Tanrı ilk maddedir ve her şey madde bakımından birdir ve Tanrı tam da bu birliktir" diye

[25] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 764-768.

öne sürmüştür. O her şeyi üç sınıfa, cisimlere, ruhlara ve ebedî töz veya tinlere ayırıyordu. "Ruhların bölünmez ilkesi νοῦς [nous]'tur ve tinlerinki Tanrı'dır. Bu üç ilke özdeştir, dolayısıyla da türn şeyler özü bakımından birdir." Kitapları yakılmıştır.[26]

b. Thomas Aquinas

Petrus Lombardus kadar ünlü olan diğer kişi, Napoli eyaletinde, babasına ait Roccasecca hisarında 1224 yılında asil Aquino soyundan doğmuş olan Thomas Aquinas'tı. Dominiken tarikatına girmiş ve Lyon'daki bir kilise konseyine giderken 1274 yılında ölmüştür. Teoloji konusunda ve ayrıca Aristoteles konusunda oldukça kapsamlı bir bilgiye sahipti; nitekim ona *Doctor angelicus* ve *communis*, ikinci Augustinus deniyordu. Thomas Aquinas, Albertus Magnus'un bir öğrencisi olup Aristoteles ve Petrus Lombardus üzerine yorumlar yazmıştır; kendisi ayrıca başka yazılarıyla birlikte ona büyük bir onur kazandırmış ve skolastik teolojideki başlıca ders kitaplarından biri haline gelmiş olan bir *summa theologiæ* (yani sistem) da kaleme almıştır.[27] Bu kitapta aslında mantıksal formaliteler bulunur –fakat diyalektik kılı kırk yarmalar değil, aksine teoloji ve felsefenin bütün kapsamı konusunda asli metafizik düşünceler.

Thomas Aquinas aynı şekilde işe bazı sorular, yanıtlar ve kuşkular da katmış ve çözümün dayandığı noktayı sunmuştur. Skolastik teolojinin ana işi Thomas'ın *summa*'sını geliştirmeye dayanıyordu. Başlıca nokta teolojiyi felsefi kılmak ve daha geniş çapta sistematik hale getirmekti; bu çaba ile ilgili olarak Petrus Lombardus ve Thomas Aquinas iyi bilinirler ve öğretinin daha öte tüm kültürlü bir şekilde işlenişinin temelini uzun süre boyunca onların eserleri oluşturmuştur. Thomas'ta temeli Aristotelesçi formlar oluştururlar –sözgelimi töz formu (*forma substantialis*) Aristoteles'in ἐνέργεια [energeia]'sının benzeşiğidir. O, bilgi öğretisi konusunda, maddi şeylerin form ve maddeden oluştuğunu, ruhun kendinde taşın tözsel formunu taşıdığını söylemiştir.[28]

[26] Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 317, 325; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, s. 688; Thomas Aquinas, IV, libros sentent. L. II, Dist, 17, Qu. I, Art. I; Alberti Magni, *Summa Theol.* I, Tract. IV, Qu (Oper. T. XVII, s. 76).

[27] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 550-553; *Brucker, Hist. crit. phil.*, T. III, s. 802.

[28] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 554-561.

c. Johannes Duns Scotus

Felsefi teolojinin formel gelişimi bakımından üçüncü ünlü kişi, Northumberland kontluğunda Dunston'da doğmuş ve giderek otuz bin öğrenci edinmiş bir Fransisken olan, *Doctor subtdis*, Duns Scotus'tur. 1304 yılında Paris'e ve 1308'de de yeni kurulmuş üniversitedeki bir doktor olarak Köln'e geldi. Büyük bir şenlikle kabul edildi, ama oraya vardıktan hemen sonra beyin kanamasından öldü; canlı gömüldüğü söylenmektedir. Doğduğu tarih bilinmediği için daha 34, başkalarına göre 43 ve gene başkalarına göre de 63 yaşında olduğu varsayılır.[29] *Magister sententiarum* üzerine yorumlar kaleme aldı ve bu da ona, salt aklın ışığına karşı doğaüstü bir vahiy zorunluluğunun kanıtı ile başlama düzenini takip eden oldukça güçlü bir düşünür olma şöhretini sağladı.[30] Kavrayış gücünden ötürü ona keza *Deus inter philosophos* da denmiştir. Haddinden fazla methedilmiştir. Ondan şöyle bahsediliyordu: "Felsefeyi öyle bir noktaya taşımıştır ki, eğer felsefe zaten keşfedilmemiş olsaydı, keşfeden bizzat o olabilirdi; imanın gizemlerini o denli iyi *biliyordu* ki onlara *inanmış* olduğunu söylemek pek mümkün değildir; ilahi takdirin sırlarını sanki onlara nüfuz etmişçesine ve meleklerin niteliklerini de sanki kendisi bizzat bir melekmişçesine biliyordu; birkaç yıl içinde, kimsenin hepsini okuyamayacağı ve herhangi birinin kolay kolay anlayamayacağı pek çok şey yazmıştı."[31]

Bütün tanıklıklar Scotus'un skolastik tartışma yöntemini doruk noktasına vardırmaya yardımcı olduğunu, tasımlar şeklinde düzenlenmiş argümanlarda ve karşı-argümanlarda bu yöntem için malzeme bulduğunu gösteriyor; onun tuttuğu yol her bir *sententia*'ya uzun bir *distinctiones*, *quæstiones*, *problemata*, *solutiones*, *argumenta pro et contra** zinciri eklemekti. O kendi argümanlarını da benzer bir dizi içinde çürüttüğünden her şey bir kez daha ayrı düşmektedir; bundan dolayı da dermece [*quodlibetan*] yönteminin kurucusu olarak görülüyordu. *Quodlibeta*, sistematik bir düzen olmaksızın ve geliştirilip

[29] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 825-828; Bulæus, *Hist. Univ. Paris. T.*, IV, s. 970.

[30] Duns Scotus in Magistram sententiarum. Prooemium (Tennemann, Cilt VIII, II, s. 706).

[31] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, s. 828.

* Ayrımlar, sorular, problemler, çözümler, lehte ve aleyhte argümanlar, *–ed. notu.*

ortaya konan tutarlı bir bütün olmaksızın her şey hakkında konuşan gündelik tartışma tarzında tek tek konular üzerine çeşitli tezlerden oluşan bir derleme anlamına geliyordu; başkaları ise *summas* yazmıştı. Scotus'un Latincesi son derece kabadır, ama kesin felsefi ifade için oldukça uygundur; o, sonu gelmez sayıda yeni önermeler, terimler ve sentezler icat etmiştir.

3. Aristotelesçi Yazılarla Tanışıklık

Onikinci yüzyılın sonlarında ve onüçüncü yüzyılda Batılı teologların, Arapçadan Latinceye yapılan çevirilerde Aristotelesçi yazılarla ve bu yazıların Grek ve Arap yorumcularıyla daha genel olarak tanışıklık kurması gibi dışsal bir tarihsel durumdan kaynaklanan üçüncü gelişmeyi belirtmemiz gerekiyor. Bunlar şimdi onlar tarafından çokça kullanılıyor ve daha öte yorumların ve tartışmaların konusu haline getiriliyordu. Aristoteles'in kazandığı hürmet, hayranlık ve saygınlık şimdi doruk noktasına ulaşmıştı.

a. Alexander Haliensis

Aristoteles'le ve Araplarla kurulan yakından tanışıklık ilkin, *Doctor irrefragabilis*, Alexander Haliensis'te (öl. 1245) açık hale geldi. Bu aşinalığın ortaya çıkmasına sağlayan önceki aşamalar yukarıda gösterilmişti (s. 54). Şimdiye dek Aristoteles'le olan tanışıklık çok yüzeyseldi ve yukarıda gördüğümüz gibi (s. 57), yüzyıllarca daha özel olarak da onun en eski dönemlerden beri hayatta kalmış ve Boethius'un, Augustinus'un ve Cassiodorus'un eserlerine aktarılmış olan Mantığıyla sınırlı kalmıştı. Sadece Scotus Erigena'ya geldiğimizde, onun yaşadığı dönemde hiç alışıldık olmasa da, bir Grekçe bilgisi bulmuştuk (s. 75). Bilimler Arapların yönetimi altındaki İspanya'da büyük ölçüde serpilip gelişmişti. Özellikle de Endülüs'teki Cordoba üniversitesi bir eğitim merkeziydi; Batı topraklarından pek çok kişi oraya yolculuk etmişti, tıpkı ilk zamanlarda Gerbert diye bilinen Papa II. Sylvester'in bile bir keşiş olarak, Araplarla birlikte çalışmak amacıyla İspanya'ya kaçmış olması gibi.[32] Tıp ve simya bilimlerinin peşine düşülmeye gayret edildi. Hristiyan doktorlar orada Yahudi-Arap

[32] Trithemius, *Annal. Hirsaugiens*, T, I, s. 135.

öğretmenlerin yanında tıp çalışmıştı. O dönem esasen Aristotelesçi metafizik ve fizik biliniyordu ve bunlardan özetler (*summæ*) çıkarılıyordu. Aristoteles'in mantığı ve metafiziği inceden inceye sonu gelmez ayrımlara eğirilip, genellikle ele alınan konunun irdelenişi açısından ilkeyi oluşturan anlağın hakiki tasım formlarına taşınıyordu. Diyalektik incelik bu şekilde epey geliştirilirken, Aristoteles'teki gerçekten spekülatif yan dışsallık ve dolayısıyla aynı zamanda irrasyonellik tini açısından geri planda kalmaya devam etti.

Hohenstaufen imparatoru II. Frederick o dönem Aristotelesçi kitapları İstanbul'dan getirtip Latinceye çevirtti. Başlangıçta, Aristotelesçi yazıların ilk defa ortaya çıkması karşısında Kilise gerçekten de güçlük çıkardı; Aristoteles'in metafiziği ile fiziğinin ve onlardan yapılan özetlerin okunması, ayrıca bunların açımlanışı 1209'da Paris'te düzenlenen bir kilise meclisinde yasaklandı. Keza kardinal Robert Corceo 1215'te Paris'e gelip üniversiteyi teftiş etti ve bu vesileyle Aristoteles'in diyalektik yazıları üzerine düzenli dersler ayarlanmasını emretti, ancak Aristoteles'in metafiziği ile doğa felsefesini ve bunlardan yapılan özetleri okumayı ve onlar üzerine ders vermeyi yasakladı; o ayrıca sapkın Dinantlı David ile Amalric'in ve aynı şekilde İspanyol Mauritius'un öğretilerini de mahkûm etti. Papa Gregory 1231'de Paris Üniversitesi'ne gönderilen bir fetvada, metafiziğin adını anmaksızın, Fizik kitaplarının incelenene ve yanılgı şüphesinden tamamen arınana dek okunmasını yasakladı. Fakat öte yandan, daha sonraları 1366 yılında iki kardinal tarafından, Aristoteles'in saptanmış olan bazı kitaplarını –aralarında *Metafizik* ve *Fizik*'in kimi bölümleri vardır– incelemeden ve söz konusu kitapları açıklayabileceğini kanıtlamadan kimsenin bir *magister* olamayacağı emri verilmiştir.[33] Bununla birlikte, insanların Aristotelesçi yazıların Grekçe metni ile daha yakından tanışık hale gelmesi ancak çok sonraları, genel olarak Grek literatürü yeniden geniş çapta yayıldığı zaman söz konusu olmuştur.

[33] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 779, 697; Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 353-359 ve aynı yerde not 3 (*karş.* Jourdain, *Gesch. d. Arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr*, ss. 165-176); Bulæus, *Hist. Univers. Paris*, T. III, ss. 82, 142; Launoius, *De varia Arist. fortuna in Academ. Paris*, IX, s. 210.

b. Albertus Magnus

Aristoteles'in yazıları üzerine olan yorumlarıyla sivrilmiş olanlar arasında özellikle asil Bollstädt soyundan gelen, son derece tanınmış bir âlim olan Albertus Magnus'u anmamız gerekir. Magnus ya onun aile adıdır ya da ona şöhretinden dolayı verilmiştir. O 1193'te ya da 1205'te Svabya, Tuna nehri üzerinde Lauingen'de doğdu ve çalışmalarının halen ziyaretçilere gösterilmekte olduğu Padua'da incelemelerine başladı. 1221 yılında Dominiken bir keşiş oldu ve ardından tarikatın Almanya'daki yöneticisi olarak Köln'de yaşadı, 1280 yılında öldü. Bir efsaneye göre, Bakire Meryem'in başka üç güzel kadınla birlikte ona görünüp onu Felsefe çalışmaya teşvik ettiği, onu odun kafalılığından kurtardığı ve onun Kiliseyi aydınlatacağı ve bilimle uğraşmasına rağmen gene de imanına bağlı bir şekilde öleceği vaadinde bulunduğu anlatılır; bu ana dek gençliğinde çok alık ve aptal biri olmuştu. Ne olduysa bu kehanete uygun gerçekleşmiştir, çünkü ölümünden beş sene evvel tüm felsefesini ne kadar hızlı öğrendiyse öyle hızlı unutmuş ve sonra da gerçekten ilk yıllarında olduğu gibi odun kafalılık ve ortodoksluk içinde ölmüştür. Onunla ilgili eski bir söz bugün de dolaşımdadır: "Albert hızlıca bir eşekken bir filozof ve bir filozofken de bir eşek oldu." Genel olarak onun eğitiminin büyük ölçüde sihirden oluştuğu düşünülüyordu. Nitekim doğal nesnelerin doğaya karşı gerçekte tam bir körlük içinde olan gerçek skolastisizmle hiçbir ilişkisi olmasa da o, doğal nesnelerle epey meşgul oluyordu; başka cihazların yanı sıra konuşan bir makine de yapmıştı ki, öğrencisi Thomas Aquinas onda bir şeytan işi olduğunu düşünerek makineye bir yumruk dahi savurmuştu. Keza Holandalı William'ı kışın ortasında çiçeklerle dolu bir bahçede karşılamış ve ağırlamış olması da sihir sayılmaktadır.[34] Bizim içinse, *Faust*'ta kış bahçesi buluyor olmamız oldukça doğaldır.

Albertus çok şey yazmıştır ve bize onun yazılarından yirmibir folyo kalmıştır. Sahte Dionysos üzerine yazmış, *Magister sententiarum*'u yorumlamıştır, her ne kadar ne Grekçe ne Arapça anlıyor olsa da, Araplara ve Hahamlara özellikle aşina olduğu gibi, Aristoteles'in

[34] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 778-798.

eserlerini de yakından biliyordu. Nitekim Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine de yazmıştı. Onda, zayıf bir felsefe tarihi bilgisinin kayda değer bir örneği bulunmaktadır. O, Epikourosçu adını onların zamanlarını boşa geçirmelerinden [*auf der faulen Haut lägen*]* (ἐπὶ [epi] cutem) ya da pek çok faydasız şeyle (*supercurantes*) ilgilendikleri için *cura*'dan [ilgi] türetmiştir (Opera, T.V., ss. 530, 531). Stoacıları bizim kilise korosunda şarkı söyleyen oğlanlar gibi bir şey olarak sunar; onların şarkılar yapan (*facientes cantilenas*) insanlar olduğunu ve revaklarda gezinip durduklarını söyler. Zira burada oldukça kültürlü bir şekilde belirttiği gibi, ilk filozoflar felsefelerini dizelere sarıp sarmalamışlar ve ardından da bunları koridorlarda, revaklarda söylemişler, işte bundan dolayı da onlara revaklarda duranlar (*Stoici*) deniyormuş. Gassendi, Albertus Magnus'un Hesiodos'tan, (hakkında hiçbir şey bilmediğimiz) Athalios veya Achalios'tan, Cicero'nun bir dostu olan Caecina'dan ya da başkalarının adlandırmasına göre Tetinnus'tan ve Yahudi filozof Isaacus'tan ilk Epikourosçular diye bahsettiğini anlatır. Bu sonuca nasıl ulaşıldığı konusunda hiçbir fikrimiz yok. Albertus, Stoacılardan ise Speusippos, Platon, Sokrates ve Pythagoras'ın adını verir. Bu anekdotlar kültürün o dönemdeki durumu hakkında bize bir resim sunmaktadır.

4. Realizm İle Nominalizm Arasındaki Karşıtlık

Dördüncü olarak, Ortaçağ'da çokça ilgi gösterilen önemli bir meseleden, yani Realistler ile Nominalistler arasında anlaşmazlık konusu oluşturan özel bir felsefi sorundan ve hemen hemen bütün Skolastik dönem boyunca devam eden tartışmadan bahsetmemiz gerekiyor. Genel olarak belirtmek gerekirse, söz konusu anlaşmazlık evrensel ile tekil arasındaki metafiziksel karşıtlıkla ilgilidir; birkaç yüzyıl boyunca Skolastik felsefenin dikkatini üzerine çekmiş ve bu felsefe için olumlu bir getirisi olmuştur. Önceki ve sonraki Nominalistlerle Realistler arasında bir ayrım yapılır, gelgelelim başka bakımlardan onların tarihi oldukça karanlıktır; bundan ziyade konunun teolojik yönünü biliyoruz.

* Tembellikle ilgili bir yergi olarak "minder çürütmek" anlamında kullanılır. *–ed. notu.*

a. Roscelinus

Anlaşmazlığın başlangıcı onbirinci yüzyıla kadar gider ve en eski Nominalist Roscelinus'tur. Meşhur Abelardus her ne kadar Roscelinus'un karşıtı olduğunu iddia etse de, az çok bir Nominalistten başka bir şey değildir. Roscelinus ayrıca Teslis öğretisine karşı şeyler de kaleme almıştır ve 1092 yılında Soissons'ta toplanan bir kilise konseyinde sapkınlıktan suçlu olduğu ilan edilmiştir. Ne var ki etkisi pek olmamıştır.[35]

Söz konusu mesele evrensel olarak evrensel (*universale*), yani cins, şeylerin özü, Platon'da İdea denilen şeydir –örneğin Varlık, insanlık, hayvan. Platon'un takipçileri bu evrensellerin varolduğunu öne sürmüştü; onların varoluşu tekilleşmişti ve böylece 'masalık'ın aynı zamanda reel bir varoluş olduğu söyleniyordu (Cilt II, s. 32). Bir şeye dair tasarımlar oluşturur ve "o mavidir" deriz; bu bir evrenseldir. Şimdi soru, bu tür evrensellerin düşünen özneden ayrı ve varolan tekil şeyden bağımsız olarak kendilerinde ve kendileri için bir şey mi olduğu –bu durumda, onlar tekil şeylerde, şeyin tekilliğinden ve birbirlerinden bağımsız olarak vardır– yoksa evrenselin yalnızca öznel tasarımda, sadece bir ad, bir düşünce şeyi mi olduğudur. Evrensellerin düşünen özneden ve tekil şeyden ayrı reel bir varoluşa sahip olduğunu ve şeylerin özünü bir tek İdea'nın oluşturduğunu ileri sürenler Realistler olarak adlandırılmıştır –terimin şimdi yaygın olan anlamının tam karşıtı bir anlamda kullanımı. Demek istediğim, bizim açımızdan bu ifade, şeylerin dolaysızlıkları içinde oldukları şekliyle edimsel bir varoluşa sahip olduğu anlamını taşımaktadır; idealizm buna karşıt olup, daha sonraları, sadece idealara realite atfeden ve şeylerin tekillikleri içinde göründükleri şekliyle hiçbir hakikate sahip olmadığını öne süren felsefeye verilmiş bir addır. Skolastiklerin realizmi de aynı şekilde, Evrenselin bağımsız, mutlak bir varoluşa sahip olduğunu ileri sürmüştür, çünkü İdealar doğal şeyler gibi yok olmaya tabi değildir, bu yüzden onlar değişmezdir ve biricik gerçek hakikattir. Buna karşıt olarak başkaları, Nominalistler veya Formalistler ise eğer tümeller veya evrenseller oluşturulmuşlarsa, bunlar sadece adlardan, form içeriklerinden, bizim

[35] Anselmus, *De fide trinitatis*, 2,3; *Epist*, XLI. 1. 11; Tennemann, Cilt VIII, 1, s. 158.

oluşturduğumuz tasarımlardan, öznel bir genellemeden, düşünen zihnin bir ürününden ibarettir; sadece tekil reeldir.

Söz konusu mesele o halde budur; büyük önem taşımaktadır ve antiklerin bilebildiklerinden çok daha yüksek bir karşıtlık üzerine kuruludur. Roscelinus evrensel tasarımları yalnızca dilin gereksinimlerinden çıkartır. O, Varlık, yaşam, akıl gibi ideaların veya evrensellerin kendilerinde hiçbir şey olmadığını, aksine kendilerinde ve kendileri için kendilerine ait hiçbir evrensel realiteye sahip olmayan salt soyut kavramlar veya cins isimler olduğunu ileri sürmüştür: Varlık ve yaşam taşıyan sadece tekilde bulunur. Bu iddialar karşısında, Hristiyan dünyanın temel alındığı usulün çoğu kez son derece gülünç olduğunun görülebilmesini sağlayan argümanlar ortaya atılmıştır. Sözgelimi Abelardus, hiçbir şeyin parçalara sahip olmadığını, sadece şeyleri gösteren sözcüklerin bölünebilir olduğunu öne sürmüş olmasından ötürü Roscelinus'u kınamaktadır. Abelardus, Roscelinus'a göre İsa'nın kızarmış ekmekten reel bir parça değil de sadece "kızarmış ekmek" sözcüğünden bir parça –ki bunun ne olduğunu ben bilmiyorum– yemiş olduğunu kanıtlar, çünkü ona göre hiçbir parça söz konusu değildi –bu yorum abes ve küfür olurdu.[36] "Sağlıklı insan anlağı"ndan hareket eden akıl yürütme biçimimiz pek de daha iyi değildir.

b. Mortagne'li Walter

Mortagne'li Walter (öl. 1174) tikelle evrenselin birliğini hedefleyerek, evrenselin tekil olması gerektiğini, evrensellerin kendi özlerine uygun olarak tekillerle birleştirilmesi gerektiğini söylemiştir.[37] Daha sonraki zamanlarda iki rakip hizip, Dominiken Thomas Aquinas'tan hareketle Thomasçılar ve Fransisken Johannes Duns Scotus'tan hareketle Scotusçular adıyla bilinmiştir. Ne var ki, evrensel kavramların realiteye sahip olup olmadığı, sahiplerse ne ölçüde sahip oldukları yönündeki orijinal soru çeşitli değişikliklere ve derecelendirmelere uğramıştır, tıpkı birbirine karşıt olan partilerin oldukça değişik isimler

[36] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philos.*, Cilt II, s. 26 (1. Basım); Anselmus, *De fide trinitatis*, 2; Buhle, *Lehrbuch d. Geschichte d. Philosoph*, V, s. 184; Abelardus, *Epist.*, XXI; Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 162, 163.

[37] Tennemann, Cilt VIII, s. 339; Joh. Sarisberiensis, *Metalogicus*, II, 17.

alması gibi. En kaba formu içinde Nominalizm, evrensel kavramların sadece konuşmada realite taşıyan adlardan ibaret olduğunu bildiriyor ve realiteyi yalnızca tekillere atfediyordu; Realizm ise realiteyi sadece evrensellere atfetmek gibi tamamen karşıt bir seyir izliyordu, buna karşılık tekil şeyleri ayırt edenin sadece bir ilinek veya arı bir farklılık olduğunu düşünüyordu. Her iki teorinin de evrenselden tikele geçiş şekli doğru değildi. Bununla birlikte, Âlimler arasında, tekilleşmenin, evrenselin ve hatta en evrensel olanın, Varlığın ve kendiliğin [*entity*] sınırlanışının bir olumsuzlama olduğunu kavramış olan birileri de vardı. Başkaları ise sınırın bizzat olumlu bir şey olduğunu, ama evrenselle birleşerek evrenselle bir olmadığını, çünkü daha ziyade onunla metafiziksel bir bağıntı içinde, yani düşünceyi düşünceye bağlayan türden bir bağıntı içinde durduğunu söylemişlerdir. Bu, tekilin genel tasarımda hâlihazırda içerilen şeyin daha açık bir ifadesi olduğu anlamına gelir; öyle ki bu tasarımlar parçalanmış ve ayırt edilmiş olmalarına rağmen gene de yalın kalmaya devam ederler; Varlık ya da kendilik de gerçekte bir Kavramdır.[38]

Bir Realist olan Thomas, evrensel İdea'nın belirlenimsiz olduğunu bildirmiş ve tekilleşmeyi belirli maddeye (*materia signata*), yani boyutları veya belirlenimleri içindeki maddeye yerleştirmişti. Ona göre, ilk ilke evrensel İdea'dır; form, *actus purus*, Aristoteles'te de olduğu gibi, kendi başına varolabilirdi; madde ve formun özdeşliği, maddenin formları, ilk ilkeden giderek uzaklaşır, –oysa düşünen tözler salt formlardır.[39] Gelgelelim Scotus için evrensel, daha ziyade tekil Bir'dir, başkasında da görünebildiğini düşündüğü birdir; bu yüzden tekilleşme ilkesini ve evrenselin formel karakterini ileri sürmüştür. Onun görüşüne göre, belirlenimsiz madde içsel olumlu bir ek yoluyla tekil olur; şeylerin tözsel formları onların reel özüdür. Scotus'un görüşlerini Ockham şu şekilde sunar: "Ruhun dışında varolan şeyde, onu belirli bir tekille sınırlayan (*contrahente*) farklılıkla aynı Doğa *realiter* vardır, yalnızca formel olarak ayırt edilmiştir ve ne evrensel

[38] Tiedemann, *Geist d. specul. Philos.*, Cilt V, ss. 401, 402; Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, I, 6.

[39] Tiedemann, *Geist d. specul. Philos.*, Cilt IV, ss. 490, 491; Thomas Aquinas, *De ente et essent*, 3 ve 5.

ne tekildir, aksine şeyde eksik bir şekilde evrenseldir, anlakta ise tam bir şekilde evrenseldir."[40] Scotus bu konu üzerine epey kafa yormuştur. Evrenseller için, Formalistler, evrenselleri seyreden tanrısal ve insansal zihinde sadece düşünsel bir realite kabul ediyorlardı.[41] Bunun böylece Skolastiklerde ilk karşılaştığımız düşünce ile, yani Tanrı'nın varoluş kanıtları denen şeyi arayıp sunma ile ne kadar yakından ilişkili olduğunu görüyoruz (*yukarıda*, ss. 78-82).

c. Ockhamlı William

İdealistler ile Realistler arasındaki karşıtlığın erken bir aşamada ortaya çıktığı doğru, ama ancak daha sonraları, Abelardus'un zamanından sonra günün konusu haline gelmiş ve genel ilgi kazanmıştır. Bu karşıtlığa esas olarak, İngiltere'nin Surrey kontluğunun Ockham köyünden, *Doctor invincibilis* lakaplı, ondördüncü yüzyılın başlarında kendini göstermiş olan Fransisken Ockhamlı William yol açmıştır; doğum tarihi bilinmiyor. O, mantık silahlarını kullanma becerisiyle büyük nam salmıştır; ince ayrımlara kafayı takar ve verimli argümanlar ve karşı-argümanlar geliştirir. Ockham bu noktaya dek henüz sadece şurada burada Roscelinus ve Abelardus gibi bir savunucu bulmuş olan Nominalizmin önde gelen bir neferiydi; onun pek çok takipçisi Ockhamcı adını almıştı ve Fransiskenlerdi, buna karşılık Dominikenler ise Thomasçı adını muhafaza etmişlerdir. Nominalistler ile Realistler arasında, uç noktalara varan kıran kırana bir çatışma söz konusuydu; tartışmacılar yumruk yumruğa birbirlerine girmesinler diye karşıt platformdan ahşap bir bölme ile ayrılan bir kürsü gösterilir halen. Bu noktadan itibaren teoloji artık iki form altında öğretiliyordu (*theologia scholostica secundum utramque partem*). Fransa'daki iç savaş nedeniyle siyaset de tarikatlar arasındaki ilişkiyi gitgide etkilemeye başlamıştı ve bu da kıskançlığın rakip hizipleri içine sürüklediği çatışmaya artan bir önem kazandırmıştı. 1322'de tarikatın bir toplantısında ve ayrıca başka vesilelerle Ockham ve tarikatı, Papa'nın taleplerine karşı Fransa Kralı ve Almanya İmparatoru, Bavyeralı Ludwig gibi farklı

[40] Tiedemann, *Geist d. spec. Philos.*, Cilt IV, ss. 609-613; Scotus, *in Magistrum sententiar*, L. II. Dist, 3. Qu. 1-6; Occam, *in libr. I. sentent. Dist. II. Quæst.* 6 (Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 852, 853).

[41] Rixner, *Handbuch der Geschicte der Philos.*, Cilt II, s. 110.

hükümdarların hak taleplerini ellerinden gelen tüm güçle savundular. William'ım İmparatora söylediği sözler arasında şunlar bulunuyordu: "Siz beni kılıcınızla, ben de sizi kalemimle savunacağım." Ockham'a karşı Paris Üniversitesi yasaklar yayınladı, Papalık fetvalar çıkardı. Paris Üniversitesi onun öğretilerinin öğretilmesini ya da eserlerinden alıntı yapılmasını yasakladı. 1340 yılında özel bir yasak getirildi: "Hiçbir öğretmen üzerine ders verdiği yazarın bilinen bir maksiminin yanlış olduğunu açık bir şekilde veya çok fazla sözcükle ileri sürmeye kalkmayacak, aksine ya onu onaylayacak ya doğru ve yanlış anlam arasında ayrım yapacak; yoksa İncil'in hakikatleri de aynı şekilde reddedilebilecekmiş gibi tehlikeli bir sonuç anlaşılacaktır. Hiçbir öğretmen bir maksimin bu şekilde açıklanabileceğini ya da daha öte tanımlanabileceğini öne sürmeyecek." Ockham 1328'de aforoz edildi ve 1343'te Münih'te öldü.[42]

Ockham yazılarından birinde (*in libr. I. Sentent. Dist. II. Quæst.* 4), "dolaysız olarak ve en yakın olarak evrenselle ve cins isimle gösterilen şey, ruhun dışında olan, ortak olduğu ve onun adıyla adlandırılan şeylere içkin ve özsel olmakla birlikte aynı zamanda realitede onlardan ayrı reel bir şey midir" diye sorar. Realistlerin sunduğu bu tanım Ockham tarafından şu şekilde daha da detaylandırılır: "Bu soruyla ilgili bir görüş şudur ki, her bir cinsil adlandırma ya da evrensel, gerçekte ruhun dışında her ve her bir tekilde varolan bir şeydir ve her bir tekilin Varlığı (*essentia*) gerçekte her bir tekilden," (yani onun tekilliğinden) "ve her bir evrenselden ayrıdır. Bu yüzden insan, evrensel, realitede her bir insanda varolan ama her bir insandan, evrensel canlı doğadan ve evrensel tözden ve bu şekilde de tüm tür ve cinslerden, ikincil olanların yanı sıra ikincil olmayanlardan da ayrı olan, ruhun dışında gerçek bir şeydir." Evrensel, tüm tekillerin ortak adı, dolayısıyla buna göre, *Kendi*'yle, nihai öznellik noktasıyla özdeş değildir. "Herhangi bir tekil şeye yüklemlenebilen ne kadar çok evrensel varsa" –örneğin insanlık, akıl, Varlık, yaşam, nitelik, vb.– "doğada da o kadar, her biri diğerinden ve söz konusu tekilden gerçekte ayrı olan farklı şeyler vardır ve tüm bu şeyler hiçbir surette kendilerinde

[42] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, ss. 846-848, 911, 912; Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 903, 944, 945, 925, 939, 940; Bulæus, *Hist. Univers. Paris*, T. IV, ss. 257, 265.

çoğalmış değillerdir, aynı türden her tekilde olan ayrı yüklemlenebilenler ne kadar çoğalmış olursa olsun." Bu, bir şeydeki her evrensel niteliğin bağımsızlık ve yalıtılmışlığını ifade etmenin en uzlaşmaz yoludur. Ockham bunu şöyle çürütür: "Sayıca bir olan hiçbir şey, değiştirilmeksizin veya çoğaltılmaksızın, değişik öznelerde veya tekillerde mevcut olamaz. Bilim hep kendini bilinenle ilgili önermelerle sınırlar; o nedenle, önermelerin terimlerinin ruhun dışındaki şeyler olarak mı yoksa sadece ruhtaki şeyler olarak mı bilindiğinin hiçbir önemi yoktur; bundan dolayı, bilim için tekil şeylerden gerçekte ayrı olan evrensel şeyler varsaymak gerekmez."

Ockham bu ilk sunulan görüşe karşıt olan başka görüşleri ifade etmeye geçer; kendi kararını kesin olarak sunmaz, fakat aynı pasajda (*Quæst.* 8) genellikle "evrenselin ne ruhta ne şeyde açıkça öznellik (*esse subjectivum*) taşıyan reel bir şey olmadığı" görüşü lehine argümanlarda bulunur. "Bununla birlikte o, ruhta nesnel realite taşıyan bir şey olarak kavranır, buna karşılık, dış şey bu nesnel realiteye açıkça varolan bir özne (*in esse subjectivo*) olarak sahiptir. Bu, şu şekilde meydana gelir: Ruhun dışındaki bir şeyi algılayan anlak benzer bir şeyin zihinsel imgesini oluşturur, öyle ki, eğer üretken bir güce sahip olsaydı, tıpkı bir sanatçı gibi onu mutlak olarak varolan bir öznede, sayıca öncekilerden ayrı bir tekil olarak sergilerdi. Zihinsel imgeden, *oluşturulmuş* olarak söz etme şekli herkesi memnun etmiyorsa, zihinsel imgenin ve her evrensel tasarımın zihinde öznel bir şekilde varolan bir nitelik olduğu söylenebilir ki bu, doğası gereği ruhun dışındaki bir şeyin işaretidir, aynı şekilde, söylenen sözcük de şeyi seçip belirtmek üzere keyfî bir şekilde kurulmuş bir işarettir." Tennemann şöyle diyor (Cilt VIII, II, s. 864): "Bu teorinin sonuçlarından biri, Skolastiklerin o denli dikkatini çekmiş olan tekilleşme ilkesinin düpedüz gereksiz diye bir kenara atılmasıdır." O halde Skolastiklerdeki temel sorun evrenselin tanımı ile ilgilidir ve bu da kendi içinde, daha modern zamanların kültürü açısından oldukça önemli ve anlamlıydı. Evrensel, Bir'dir ama soyut değildir; tüm şeyleri kendi içinde kapsıyor olarak düşünülüp kavranır. Aristoteles'te evrensel, bir yargıdaki söz konusu öznenin yüklemiydi; bir tasımdaki *terminus major*'du. Plotinos'ta ve özellikle de Proklos'ta Bir, henüz anlatılamayandır ve ancak ikincil formlarıyla

bilinir. Gelgelelim Hristiyan dini bir vahiy dini olduğu için Tanrı bundan böyle yanına yaklaşılamaz, anlatılamaz, gizli saklı bir sır değildir: Zira Ondan ileri gelen değişik aşamalar gerçekte Onun belirimidir ve Teslis de böyle bildirilmiştir. Bu şekilde üçlüler ve Bir ayırt edilmiş değildir, aksine Tanrısallık içindeki bu üç Kişi bizzat Tanrı ve Bir'dir, yani bir başkası için olarak Bir'dir, kendinde görelidir. Baba, İsrail'in Tanrısı, bu Bir'dir; Oğul ve Tin uğrağı ise tinsel ve tensel mevcudiyette –ilki Kilisede, ikincisi ise Doğada– En Yüce olandır. Buna karşılık Yeni Platonculardа evrensel, şeylerin daha sonra sadece açılıp gelişen ilk durumundan ibarettir; Platon ve Aristoteles'te ise daha ziyade Bütündür, Her şeydir, Bir'deki Her şeydir.

d. Buridan

Bir Nominalist olan Buridan, iradenin koşullar tarafından belirlendiği yönündeki Deterministlerin görüşüne meyleder. Ona karşı, iki eşit saman yığını arasına yerleştirildiği için çaresizce açlıktan telef olan eşeğin durumu örnek gösterilir.

XI. Louis, 1473'te Nominalistlerin kitaplarını toplatmış ve öğretilerinin öğretilmesini yasaklamıştır, ama 1481 yılında bu yasak kaldırıldı. Teoloji ve felsefe fakültesinde Aristoteles'in olduğu gibi onun yorumcuları olan İbn Rüşd, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın da yorumlanıp incelendiği söylenir.[43]

5. Formel Diyalektik

Diyalektik incelemesi oldukça yüksek bir noktaya taşındı, ama karakteri bakımından tamamen formeldi; ele alınacak beşinci noktayı bu oluşturmaktadır. Bitmek tükenmek bilmeyen *termini technici* [teknik terimler] öğrenimi bununla yakından ilişkilidir. Bu formel diyalektik, işleyiş yöntemini tatbik edeceği, tüm dinsel ve felsefi ilgiden yoksun konular, problemler ve sorular geliştirmede oldukça maharetlidir. Bununla birlikte, Skolastikler hakkında bu bağlamda yapmak zorunda olduğumuz son değerlendirme, onların sadece anlağın tüm olası formel ilişkilerini kilise sistemine dâhil etmiş olmakla kalmayıp, aynı

[43] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 914-919, 945-947; Bulæus, *Hist. Univ. Paris*, T.V., ss. 706, 739, 740.

zamanda kendilerinde düşünülür nesneleri –zihinsel tasarımları ve dinsel fikirleri– de dolaysız ve duyusal reel olarak, baştan sona duyusal olan ilişkiler içerisine indirilmiş biçimde ve sistematik araştırmaya tabi bu ilişkiler içinde tasarlamış olduklarıdır. Temelin başlangıçta tinsel olduğu doğrudur, ama hemen içinde kavrandığı dışsallık tinsel olanı tamamıyla tinden yoksun bir şey haline getirmiştir. O nedenle, bir yandan Skolastiklerin Kilise dogmasını irdelerken büyük derinlik sergilediğini ve öte yandan, onu hiç uygun olmayan dışsal ilişkiler içine yerleştirerek sekülerleştirmiş olduklarını söylemek mümkündür; dolayısıyla burada en kötü türden sekülerlikle karşılaşıyoruz. Zira Kilisenin dogması, Hristiyan dininin tarihsel formu içinde, tinsel olanla bağıntılı olduğu doğru olsa da duyusal ilişkilerin alanına giren, dışsal bir şekilde belirlenmiş birtakım sıradan tasarımlar içerir. Bu tür bir ilişkiler ağı tasarlanıp kurulursa, bizim için zerre kadar önemi olmayan bir sürü karşıtlık, zıtlık, çelişki ortaya çıkar. Skolastikler meselenin bu yönüne girişmiş ve bunu sonlu diyalektikle ele almıştır; bundan ötürü de sonraki dönemlerde Skolastiklerle çok alay edilmiştir. Bu konuyla ilgili kimi örnekler vereceğim.

a. Toledo Başpiskoposu Julian

Toledo başpiskoposu Julian, sanki insan soyunun selameti buna bağlıymışçasına büyük bir ciddiyetle, saçma bir varsayım içeren sorulara yanıt bulmaya çalışmıştır. Bunu yaparken, tıpkı filologların Grek aksanları, ölçüleri ve dize-bölümleri konusunda araştırmalar oluştururken yaptığı gibi kendini ıvır zıvır şeylere verir. Sözgelimi, ölülerle ilgili bu türden bir sorun ortaya çıkar. Kilisenin dogmasına göre insan yeniden dirilecektir; şimdi eğer buna insanın bedene bürüneceği eklenirse, bu durumda duyusal alana girmiş oluruz. Bu sorunla ilgili olarak ortaya çıkan soruşturmalar şunlardır: "Ölenler dirildiklerinde kaç yaşında olacaklar? Çocuk olarak mı, genç olarak mı, yetişkin insanlar olarak mı yoksa yaşlı olarak mı dirilecekler? Hangi formda dirilecekler? Bedenlerinin yapısı ne olacak? Şişmanlar gene şişman, sıskalar gene sıska mı olacak? Gelecekteki yaşamda cinsel ayrım devam edecek mi? Yeniden dirilenler burada tırnakları ve saçları bakımından yitirdikleri her şeyi tekrar bulacaklar mı?"[44] Böylece tartışılmaz olan edimsel dogma ile

[44] Tennemann, Cilt VIII, I, s. 61; Cramer, *Fortsetzung von Bossuet*, V. Kısım, Cilt II, s. 88.

duyuüstü dünyanın bu dogmayla bağıntılı olan değişik yönleri arasında özel bir ayrım yapılıyordu. Bunlar, genellikle sadece o anki duruma göre olsa da, Kilisenin öğreti sisteminden ayrı tutuluyordu. Zira sistem pek de kesin olarak formüle edilmemiş olduğundan sistemdeki herhangi bir şeyin, bir konsey veya özel bir kilise meclisi konuyu karara bağlayana dek, Kilise Babalarına dayanarak kanıtlanması gerekiyordu. Bu sistemin içeriğine ilişkin sunulan kanıtlar hakkında tartışmalar da mümkündü; ve ayrıca tartışmaya açık ve Skolastiklerin kendilerini – elbette, *Doctores* ve yazarlar olarak ün yapmış soylu insanlar istisna olmak üzere– büsbütün boş ve formel bir tartışma çılgınlığına yozlaşmış sonlu tasımlar ve formlar içinde ifade ettiği pek çok mesele de söz konusuydu. Skolastik Felsefe bu yüzden işin içine büyük ölçüde merakın karıştığı ve Kavramı umursamadan sadece olguların peşinden giden anlağın empirik biliminin tam karşıtıdır.

b. Paschasius Radbertus

840 yıllarında başka bir tartışma konusu, İsa'nın doğumunun doğal mı yoksa doğaüstü mü olduğu konusu ortaya atıldı. Bu uzun süren bir anlaşmazlığa yol açtı. Paschasius Radbertus iki cilt kaleme aldı – *De partu beatæ virginis*; başka pek çok kişi de aynı konu üzerine yazdı ve tartıştı.[45] Bir ebeden söz edip bunu tartışacak kadar ileri gittiler; neyin yakışık alıp almayacağına ilişkin anlayışımızın düşüncelerimizi yöneltmekten men ettiği pek çok soru ortaya atıldı.

Tanrı'nın bilgeliği, her şeye kadir oluşu, öngörüsü ve önceden belirlemesi de aynı şekilde soyut, anlamsız, sığ ve önemsiz ayrıntılarda bir sürü çelişkilere yol açmıştır. Teslis, Yaratım ve Düşüşün, ayrıca meleklerin ve onların düzen ve derecelerinin ele alındığı Petrus Lombardus'un eserlerinde, eğer hiçbir şey yaratılmamış olsaydı, Tanrı'nın ilahi takdiri ve önceden belirlemesinin mümkün olup olmayacağı ve Yaratımdan önce Tanrı'nın nerede olduğu gibi sorular bulunmaktadır. Strasburglu Thomas şöyle yanıt vermişti: *Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.*[46]

[45] Tennemann, Cilt VIII, I, s. 61; Bulæus, *Hist. Univ. Paris*, T. I., s. 169.

[46] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt II, s. 153. [Şimdi olduğu yerde, kendinde çünkü kendisi için yeterli, *–ed. notu.*]

Lombardus şunları sorar: "Tanrı bildiğinden daha fazlasını bilebilir mi?" –sanki olanak ve edimsellik hâlâ ayrı kalıyormuş gibi. "Tanrı bir kez edinmiş olduğu tüm gücü daima muhafaza eder mi? Melekler yaratıldıktan sonra neredeydi? Melekler her zaman mı vardı?" Melekler hakkında bu türden çok sayıda başka soru ortaya atılmıştır. O sonra şunları sorar: "Âdem kaç yaşında yaratıldı? Havva insanın neden başka bir parçasından değil de kaburga kemiğinden yaratıldı? Neden insan uyanıkken değil de uyku sırasında? İlk insan çifti Cennette niye ilişkiye girmedi? İnsan günah işlemeseydi insan soyu nasıl ürerdi? Çocuklar Cennette tam gelişmiş uzuvlarla ve duyularını tam bir şekilde kullanabiliyor olarak mı doğarlardı? Baba ya da Kutsal Ruh değil de neden Oğul insan oldu?" Bu tam da Oğul Kavramına dayanır. "Tanrı dişi formunda cisimleşmiş olamaz mıydı?"[47]

Bu diyalektikle dalga geçenler, örneğin *Encomium moriæ* [*Deliliğe Övgü*] eserinde Erasmus, bu türden *quæstiones* ile ilgili ilave örnekler sunarlar: "İsa'da değişik oğulluklar (*filiationes*) olabilir miydi? Tanrı Baba'nın Oğul'dan nefret etmesi mümkün mü? Tanrı bir kadın formunu almış ya da şeytanın içine girmiş olabilir miydi? O bir eşek ya da balkabağı formunda da görünmüş olamaz mıydı? Balkabağı ne şekilde vaaz verirdi ve mucizeler yaratırdı ve çarmıha nasıl gerilirdi?"[48] Zihinsel belirlenimler böylece anlam ya da düşünceden büsbütün yoksun bir şekilde birleştirilip ayırt edilmiştir. Başlıca nokta, Skolastiklerin tanrısal şeyleri ele alma ve onları duyusal belirlenim ve ilişkiler içine getirme biçimlerinin barbarca olmasıdır. Onlar böylece saf olarak tinsel olanın içerisine tamamen duyusal bir katılığı ve bu büsbütün dışsal ve anlamsız formları dâhil ederek onu aşağı ve tinden yoksun bir düzeye taşımışlardır; Hans Sachs da benzer şekilde kutsal tarihin Nurnberg baskısını yapmıştır [*die göttliche Geschichte vernünbergert*]. İncil'de sunulan Tanrı'nın gazabı veya Tanrı'nın yaratım eserinin tarihi gibi temsillerde, Tanrı'nın insani ve sade bir eylem diye adlandırarak şunu veya bunu yaptığı söylenir. Tanrı şüphesiz yabancı ve yanına yaklaşılamaz bir şey gibi görülmemelidir; tam aksine Ona cesaretle ve tüm kalbimizle yaklaşmalıyız. Ama Onu

[47] Tennemann, Cilt VIII, I, ss. 236, 237.

[48] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, s. 878.

düşünce sahasına getirmek ve Onun bilgisinin peşinden ciddiyetle koşmak bambaşka bir iştir. Bunun aksi *pro* ve *contra* argümanlar ileri sürmektir, çünkü hiçbir şeyi karara bağlamazlar ve işe yaramazlar; duyusal ve sonlu belirlenimlerden, dolayısıyla da sonsuz farklılıklardan ve ayrımlardan ibaret varsayımlardan daha fazlası değillerdir. Anlağın bu barbarca kullanımı düpedüz irrasyoneldir; dişi bir domuza altın bir gerdanlık takmak gibidir. Hristiyan dininin İdeası Bir'dir ve bu aynı zamanda büyük ve soylu Aristoteles'in felsefesidir; ikisi de Hristiyanların onların tinsel İdeasını bu denli aşağı bir noktaya getirmesinden daha fazla lekelenip kirletilmiş olamazdı.

6. Mistikler

Yukarıdaki taslakta Skolastik felsefeyi incelerken ilgi alanımıza giren ana başlıklardan söz ettik. Anlak ayrımlarının ve duyusal ilişkilerin kendinde ve kendi için ve kendi doğasından ötürü tinsel, mutlak ve sonsuz olana girivermesiyle ilgili olarak, bu her şeyi sonlu olana indirgeme çılgınlığının karşısına orada burada kimi soylu tinlerin dikildiğini belirtmek gerekiyor. Bu bakımdan, altıncı olarak, Mistikler olarak adlandırılmış birçok büyük Skolastiği burada saygıyla anmalıyız, çünkü onlar her ne kadar reel kilise Skolastiklerinden ayırt edilecek olsalar da aynı çizgileri takip ediyorlardı ve onlarla yakından ilişkilidirler. Bu tartışmalara ve argümanlara pek önem vermiyorlar ve Kilise öğretileri ve felsefi spekülasyon bakımından saflıklarını koruyorlardı. Onlardan bazıları, eskiden Scotus Erigena'nın yapmış olduğu gibi, felsefe incelemelerini Yeni Platoncu felsefe hattına dayanarak sürdüren dindar ve tinsel insanlardı. Hakiki felsefe onlar arasında bulunacaktır –ki ona Mistisizm de denmektedir; içsellik eğilimindedir ve Spinozacılıkla büyük bir benzerlik taşır. Onlar ahlakı ve dinsel duyguyu da edimsel duygulardan türetmişlerdir ve onlardan edindiğimiz meditasyonlar ve maksimler bu görüşleri cisimleştirmektedir.

a. John Charlier

Daha genel olarak Von Jerson veya Gerson diye bilinen John Charlier 1363'te doğdu; bir *theologia mystica* kaleme almıştır.[49]

[49] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 955, 956.

b. Raymond Sebond

Onbeşinci yüzyılda yaşayan ve yaklaşık 1437 yılında Toulouse'da profesör olan İspanyol Raymond Sebond veya Sabeyde'nin ifade ettiği görüşler de oldukça benzer görüşlerdi. Spekülatif bir tin içinde işlediği *theologia naturalis*'inde, şeylerin Doğasını ve Tanrı'nın Doğa'daki ve Tanrı-insanın tarihindeki vahyini ele alır. İnanmayanlara, argümanlarını akla dayandırarak, teslisi, Tanrı'nın Varlığını, cisimleşmesini, yaşamını ve Doğa'daki ve Tanrı-insanın tarihindeki vahyini kanıtlamaya çalışmıştır. O, Doğanın temaşasından Tanrı'ya yükselir ve ahlaka da aynı şekilde insanın iç doğasının gözlemlenişinden varır.[50] Eğer Skolastik teologlara hakkını vereceksek, diğeri karşısında bu daha saf ve sade tarzı ayrı tutmak gerekir.

c. Roger Bacon

Roger Bacon özellikle fizikle ilgilenmiş, ama etkisi pek olmamıştır. Barut, aynalar, teleskoplar icat etti ve 1294 yılında öldü.[51]

d. Raymundus Lullus

Raymundus Lullus, *Doctor illuminatus*, esas olarak kendisinin icat etmiş olduğu, *ars magna* denen düşünme sanatıyla ün kazanmıştır. 1234'te Mallorca'da doğmuş olup, tüm etkinlik alanlarına yönelmiş acayip, çalkantılı bir tipti. Ateşli, dizginsiz bir imgelemin yanı sıra, simyaya yönelik güçlü bir eğilime ve genel olarak bilimler için büyük bir coşkunluğa sahipti. Gençliğinde o haz senin bu haz benim umursamaz bir hayat sürdü; ardından ıssız bir yere çekildi ve orada İsa'nın hayalini gördü. Coşkun doğasında o anda yaşamını Asya'daki ve Afrika'daki Müslümanlar arasında Hristiyanlığın nimetlerini yaymaya adama yönünde bir itki şekillendi. Bu din değiştirme işini gerçekleştirmek üzere Arapça öğrendi, Avrupa ve Asya'ya yolculuk yaptı, Papa'dan ve Avrupa'nın tüm hükümdarlarından destek bulmaya çalıştı, ama her şeye rağmen 'Sanat'ına olan ilgisinden vazgeçmedi. İşkenceye uğradı, başından pek çok zorluk, tuhaf maceralar, ölüm tehlikeleri,

[50] Rixner, *Handbuch d. Geschicte d. Philos*, Cilt, II, s. 157; Tennemann, Cilt VIII, II, s. 964 vd.; Tiedemann, *Geist d. spec. Phil.*, Cilt V, s. 290 vd.

[51] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 824-829.

hapislikler, zulümler geçti. Ondördüncü yüzyılın başlarında uzun süre Paris'te yaşadı ve neredeyse dörtyüz eserin yazarıydı. Son derece dizginsiz bir yaşamın ardından, Afrika'da karşılaştığı gaddarca muamelenin sonucu olarak 1315 yılında öldü, bir aziz ve şehit sayıldı.[52]

Bu insanın 'Sanat'ının amaçladığı başlıca gaye, her nesne ile ilgili olarak ona uygun olan tasarımlara kolaylıkla işaret edebilmeyi mümkün kılmak üzere, bütün nesneleri kapsamı altında toplayan değişik kavramların ya da belirlenebilmelerini sağlayan arı kategorilerin sıralanıp düzenlenmesiydi. Lullus o denli sistematikti ki zaman zaman mekanikleşmektedir. Üzerine arasından halkaların geçtiği üçgenlerin işaretlendiği halkalar şeklinde bir şema oluşturdu. Değişik kavramları bu halkalar içinde sıraladı ve bu kavramların tam bir kataloğunu çıkartmaya çalıştı. Halkalardan bazıları sabit, bazıları hareketliydi ve ikisi öznelere, üçü yüklemlere işaret etmek, en dıştaki halka ise olası soruları temsil etmek üzere altı tanelerdi. Lullus'un her bir sınıf için dokuz niteliği vardı ve bunları göstermek için dokuz harf seçmişti: B C D E F G H I K. Bu şekilde şemanın çevresine ilk olarak, dokuz mutlak yüklemi –iyilik, büyüklük, süre, güç, bilgelik, irade, erdem, hakikat, görkem–, ardından da dokuz göreli yüklemi –türlülük, fikir birliği, karşıtlık, başlangıç, orta, son, daha büyük, eşit veya daha küçük olma nitelikleri– yazmıştı. Üçüncü olarak, şu soruları kaydetmişti: Acaba, Ne, Nereden, Niçin, Ne Kadar Büyük, Hangi Doğada, Ne Zaman, Nerede, Nasıl Ve Neyle –dokuzuncusu iki belirlenim içeriyordu. Dördüncü olarak, dokuz töz koymuştu: Tanrı (*divinum*), melek (*angelicum*), gök (*coeleste*), insan (*humanum*), *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, *elementativum*, *instrumentativum*. Beşinci olarak, dokuz ilinek, yani doğal ilişkiler –nicelik, nitelik, ilişki, etkinlik, edilginlik, iyelik, durum, zaman, yer– ve altıncı olarak ahlaki ilişkiler, yani erdemler –adalet, ihtiyat, cesaret, ölçülülük, iman, umut, sevgi, sabır, dindarlık– ve erdemsizlikler –kıskançlık, gazap, döneklik, açgözlülük, yalancılık, oburluk, bozgunculuk, kibir, tembellik (*acedia*)– söz konusuydu. Bu halkaların, doğru kombinasyonları verebilmesi için belli bir şekilde yerleştirilmesi gerekiyordu.

[52] Rixner, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.*, Cilt II, s. 126; Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 829, 833.

Bütün tözlerin kendilerine uygun düşen mutlak ve göreli yüklemleri almalarını sağlayan belli kurallara göre bu halkaların döndürülmesiyle, olası her kombinasyonda evrensel bilimin, hakikatin ve genel olarak somut nesnelerin teorik bilgisinin edinileceği varsayılıyordu.[53]

C. Skolastiklerin Genel Duruş Noktası

Konuyu bu şekilde ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra, Skolastiklere dair değerlendirmemizi sunup hükmümüzü bildirmemiz gerekiyor. Her ne kadar onların araştırdığı konular yüce konular olsa da ve saflarında soylu, ciddi, eğitimli bireyler bulunsa da, bu Skolastisizm bütününde gene de sonlu anlağın gerçek bir içerikten yoksun, bizde hiçbir gerçek ilgi uyandırmayan ve geri dönemeyeceğimiz barbar bir felsefesidir. Zira konusu din olmasına karşın, düşünce burada öyle bir aşırı kılı kırk yarma noktasına ulaşmıştır ki, salt boş anlağın bir formu olarak, kategorilerin temelsiz bileşimleri arasında dolanıp durmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Skolastik felsefe, yontulmamış Kuzey Alman doğasıyla aynı şekilde, yavan anlağın tam bir kafa karışıklığıdır. Burada bir yaşam krallığı ve bir ölüm krallığı olmak üzere iki farklı dünya görüyoruz. Dışarıda ve yukarıda olan zihinsel krallık, doğası gereği saf olarak spekülatif olsa bile, halk tasarımında olduğu gibi böylelikle salt anlağın ve duyuların alanına taşınmaktadır; ve bu, sanatta olduğu gibi de değil, aksine sıradan realite tarzında meydana geliyor. Öncelikle, Baba ile Oğul'un ilişkisinin duyulara hitap etmesi gibi, tanrısal dünya da düşüncelerle değil, imgelem yetisi ve takva amaçları için (Platon'un öğrencilerine yabancı olan bir şekilde) meleklerle, azizler ve şehitlerle donatılmıştır; ya da düşünceler değersiz bir anlak metafiziğinden başka bir şey değildir. Duyuüstü dünyada karşılaşılacak hiçbir düşünen, evrensel, rasyonel bir özbilincin realitesi söz konusu değildi; dolaysız duyusal doğa dünyasında ise hiçbir tanrısallık yoktu, çünkü doğa Tanrı'nın mezarından başka bir şey değildi ve Tanrı da aynı şekilde doğanın dışındaydı. İsa'nın

[53] Tennemann, Cilt VIII, II, ss. 834-836; Rixner, *Handb. D. Gesch. d. Phil.*, Cilt II, Ek, ss. 86-89; Jordanus Brunus Nolanus, *De compendioasa architectura et complemento artis Lullii*, 11 (*Bruni scripta, quæ latine confecit, omnia*, ed. Gfrörer, Stuttgardiæ, 1835, Fasciculus II, ss. 243-264).

yeryüzündeki yönetimi olarak Kilisenin varoluşunun, kendisine zıtlık oluşturan dışsal varoluştan daha yüksek olduğu doğrudur; zira din dünyevi işlerimizi yönetmeliydi ve Kilise dünyasal gücün boyunduruk altına alınmasıyla bir teokrasi haline gelmişti. Fakat tanrısal krallığa, ölülerin mekânına, sadece ölüm kapısından geçilerek ulaşılacaktı; ancak doğal dünya da eşit derecede ölüydü –içinde yaşayan her şey bu diğer dünyanın ve umudun hayaliydi– hiçbir şimdisi yoktu. İşin içine bağı kuracak Bakire Meryem veya bir öte dünyadaki ölüler gibi aracılar katmanın hiçbir faydası yoktu. Uzlaşım mutlak değil biçimseldi, çünkü insanın ancak başka bir dünyada bulunacak bir doyum özleminden başka bir şey değildi. Tüm bunlar hangi amaca hizmet etmektedir? Geçmişte kalmış bir şey olarak ardımızda durmaktadır ve kendi içinde bizim için faydasız olmaya devam etmelidir. Bununla birlikte, Ortaçağ'ı barbar bir dönem olarak adlandırmanın bir yararı da yoktur. Müstesna bir barbarlık türü olup basit ve kaba değildir; çünkü mutlak İdea ve en yüksek kültür barbarlığa batmış ve bu da düşüncenin aracılığıyla olmuştur. O halde burada, bir yandan en berbat barbarlık ve sapkınlık formuyla, fakat bir yandan da daha yüksek bir şaşmaz uzlaşım kaynağıyla karşılaşmaktayız.

Eğer skolastik felsefe ve teolojiye ve onların yöntemlerine dolaysız bir tezat arıyorsak, bunun "sağlıklı insan anlağı"nda, dış ve iç deneyimde, doğanın temaşasında ve insanlıkta bulunacağını söyleyebiliriz. Örneğin Grek insanlığının karakteri, somut olan her şeyin, zihin için önem taşıyan her şeyin, yerini insan yüreğinde ve kökenini de insanın duygu ve düşüncelerinde bulmasıydı. Zeki bilinç, kültürlü bilim, böyle bir içerikte reel malzemesini bulur –onda kendinde evdedir ve öyle kalır; bilgi kendisini ilgilendiren şeyin tüm yanlarıyla meşgul olmakla ve kendine sadık kalmakla birlikte, bu malzemesinde, Doğada ve onun tekbiçimli yasalarında yolunu aydınlatacak bir norm ve bir rehber bulur. Böyle bir zeminde yolumuzu şaşıracak olsak bile, yanılgılarımız insan zihninin özbilincinin sabit merkez noktasını göz önünde tutmaya devam eder ve yanılgılar olarak bile orada bir kökleri vardır, ki bu böylelikle onlar için bir aklama oluşturur. Gerçekten hatalı olan tek şey, büsbütün somut temel ve başlangıçla birlikte bu kökenin birliğinden tek yanlı bir geri çekiliştir. Burada karşılaştığımız şey, yukarıdakinin

aksine, tin olarak ifade edilen, tinsel insanlıklarının özbilincine sahip olmayan barbarların bir ulusuna adanmış sonsuz hakikattir –bir insan yüreği taşıdıkları doğrudur, ama henüz bir insan tinini değil. Mutlak hakikat kendini henüz edimsel bilinçte reel ve mevcut hale getirmemektedir, aksine insanlar kendi kendilerinden kopmuşlardır. Fiziksel ve zihinsel yaşamın en yoğun itki ve arzularıyla dolu yabancı bir damara getirilmiş gibi, tinin bu içeriğini halen kendi içlerinde bulurlar, fakat bu, yalnızca muazzam basıncını hissettikleri ama ne sindirebildikleri ne de kendi itki veya arzularıyla özdeştirebildikleri hantal bir taş gibidir. O nedenle ancak kendilerinden mutlak olarak çıkıp gittiklerinde huzur ve uzlaşım bulabilirler ve tam da bu durumdayken ve tam da tinlerini ılımlı ve barışçıl kılmış olması gereken araçlarla vahşi ve yabani hale gelmişlerdir.

Hakikat nasıl ki henüz realitenin temeli değildiyse, bilim de öyle sağlam temelden yoksundu. Düşünmeye başladığı zaman anlağın, dikkatini ilkin, bütünüyle spekülatif bir içerik olarak yalnızca rasyonel Kavram için varolan dinin gizemlerine verdiği doğrudur. Gelgelelim Tin, söz konusu rasyonel öğe, halen düşüncede yerini almış olmadığı için, düşünce henüz ıssız bir yerdir, henüz sadece soyut, sonlu anlaktır, kendinde tamamen içerikten yoksun ve biçimsel olan, bu türden derin konularla görünüşte meşgul olduğu zaman bile onlara yabancı olan bir düşünme biçimidir. Bu anlak o yüzden içeriğini tamamen, bütünüyle yabancı kaldığı ve kendisine bütünüyle yabancı kalan şeylerden edinir; ancak böylelikle hiç de sınırlanmış olmaz, çünkü belirlenimleri ve ayrımları içinde hiçbir sınır tanımaz. Şu olasılık, yani birbirleriyle çelişmemeleri dışında hiçbir şart taşımaksızın, sadece dile getirilebilme yeteneğine gerek duyan önermeleri, sözcükleri ve tınıları –kendi başlarına somut bir anlam ifade etmeleri gerektiği yönünde hiçbir önvarsayımda bulunmaksızın– keyfî bir şekilde oluşturup bağıntılandıran bir şey gibidir.

İkinci olarak, anlak verili dinsel içeriğe bağlı kaldığı müddetçe bu içeriği kanıtlayabilmektedir; tıpkı geometrik bir önermeymiş gibi bunun böyle olduğu tanıtlanabilir. Fakat doyumun tam olabilmesi için geriye gene de arzulanan bir şey kalır; içerik kanıtlansa da ben bu

içeriği anlamış değilimdir. Dolayısıyla, içinde skolastik anlağın genel karakterini görebileceğimiz Anselmus'un kusursuz önermesinin (*yukarıda*, s. 79) Tanrı'nın bir varoluş kanıtı olduğu kabul edilebilir, ama söz konusu önerme bu kanıtın kavranışını sergilemez. Önermenin hakikatini görsem de, nihai noktaya, arzumun nesnesine ulaşmış değilimdir; çünkü düşüncenin içselliği olarak Ben, içsel bağ eksiktir. Bu ancak Kavramda, tikelle evrenselin, Varlıkla düşüncenin birliğinde bulunur. Onsuz gerçek hiçbir kanıtın söz konusu olamayacağı bu birliğin kavranışı demek, daha öte ilerlemenin anlak tarzında gerçekleştirilemeyecek olması demekti. Düşüncenin, kendisinin doğasından hareketle, kendi başına alındığında kendi kendini nasıl olumsuzladığı ve Varlığın kendisinin belirleniminin nasıl ona dayandığının aşikâr hale gelmesi ya da düşüncenin kendini Varlığa belirleme tarzının ortaya konması gerekiyordu. Diğer taraftan aynı şekilde Varlık durumunda da, onun kendine özgü kendi kendini ortadan kaldırma ve kendisini kendi kendisinden evrensel bir Kavram olarak oluşturma diyalektiğinin tanıtlanması gerekmektedir. Kendini Varlığa belirleme elbette içeriği bizzat düşüncenin kendisi olan bir düşünce konusudur. Bu, önvarsayımlardan çıkartılan salt bir sonuç değil içselliktir. Burada skolastik felsefede ise konu düşünce ile Varlığın doğası değildir, çünkü onların ne olduğu salt bir varsayım meselesidir.

Anlak işe deneyimden, verili bir içerikten, doğanın belli bir temaşasından, insan yüreğinden, haktan, ödevden başlayabilir ki, içsellik tam da bu anlama gelir. Belirlenimlerini, deyim yerindeyse, bu içerik adına bulabilir ve bu noktadan başlayarak, fizikteki madde ve kuvvet gibi soyutlamalara varabilir. Bu durumda, bu türden genel bir form her ne kadar içeriği tatmin etmese de, her hâlükârda orada kendini düzene sokabileceği sabit bir noktaya ve aksi takdirde aylaklığına koyulan hiçbir sınırının olmayacağı, spekülasyon için bir sınır hattına sahiptir. Veyahut devletin ve ailenin somut algısına sahip olduğumuzda, akıl yürütme bu içerikte kendine rehberlik eden sabit bir nokta taşır –bir kavrayış ki esas şey de budur; formundaki eksiklik gizlenip unutulmuş olur ve bu vurgulanmaz. Gelgelelim skolastik felsefede, üçüncü olarak, refleksiyonun seyrini belirleyen türden konular aranmamıştır; Skolastiklerin bu anlağında durum daha ziyade, onların gelenek

olarak anlağın dışsal kültürünü kategoriler içine alıp bunu detaylandırmalarıydı. Bu skolastik anlak, kendisi açısından ister somut sezgi tarafından ister arı Kavram tarafından olsun saptanan hiçbir norm olmadığı için dışsallığı içinde düzenlenmeden kalmıştır. Daha sonraki zamanlarda bu tinin terk ettiği anlak dışsal bir şekilde Aristoteles'in felsefesiyle karşılaştı; ama bu felsefe iki ucu keskin bir kılıçtır, büyük ölçüde belirli, açık bir anlaktır ki aynı zamanda spekülatif Kavramdır; onda, anlağın kendi başlarına alınan ve bu şekilde dayanacak güçleri olmayan soyut belirlenimleri diyalektik aracılığıyla yok olurlar ve ancak ilişkileri içinde alındıklarında hakikat taşırlar. Aristoteles'te bulduğumuz spekülasyon şu şarta sahiptir ki, böyle bir düşünce kendini asla serbest refleksiyona kaptırmaz, aksine nesnenin somut doğasını hep göz önünde tutar; bu doğa şeyin Kavramıdır ve şeyin bu spekülatif özü refleksiyon belirlenimlerini kendi başlarına serbest bırakmayan egemen tindir. Fakat Skolastikler kendi mutlak konuları karşısında daima yetersiz olan soyut anlak belirlenimlerine sıkı sıkıya yapışıp kalmışlar ve aynı şekilde her örneği de konu olarak yaşamdan almışlardır ve somut olan onlarla çeliştiği için de bu anlak belirlenimlerine ancak tanımlayıp sınırlayarak bağlı kalabilmişlerdir. Fakat bunu yaparken, somut olanın içinde tutulup ancak böylelikle sürdürülebilen sonu gelmez bir ayrımlar örgüsü üzerinde durmuşlardır. O nedenle, Skolastiklerin bu işleyiş biçiminde "sağlıklı insan anlağı" diye bir şey söz konusu değildir; bu sağlıklı insan anlağı spekülasyona karşı koyamaz, ama anlağın soyut belirlenimleri için bir temel ve bir kural rehberi içerdiğinden, temeli olmayan refleksiyona karşı düşmanca bir tutum içine pekâlâ girebilir. Aristotelesçi felsefe bu Skolastik işleyiş biçiminin tam karşıtıdır, fakat onun içinde kendine yabancılaşmıştır. Meleklere, vb. sahip sabit duyuüstü tasarımı, Skolastiklerin herhangi bir düzenleme normu olmaksızın barbarca bir şekilde işlediği bir konuydu ve onu sonlu anlakla ve sonlu ilişkileriyle süsleyip zenginleştirmişlerdi. Düşünmenin kendisinde içkin hiçbir ilke mevcut değildir, ama Skolastiklerin anlağı, sonlu olanla ilişkilendirme gereksinimini duymaksızın hazır bir metafiziği iyeliğine geçirmişti; bu metafizik öldürüldü ve cansız kalan parçaları ayrılıp parsellendi. Skolastikler hakkında, onların tasarım olmaksızın, yani bir somut olmaksızın felsefe

yaptıkları söylenebilir; çünkü onlar şunları tartışma konuları haline getirmişlerdi: *esse reale*, *esse formale*, *esse objectivum*, *quidditas* (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti ēn einai]).

Bu kaba anlak, dördüncü olarak, her şeyi eşit kılmış, her şeyi aynı düzeye indirmiştir ve bu da onun geçerli olduğu düşünülen soyut evrenselliğinden ötürüdür. Anlak siyasette de her şeyi eşit kılmayı hedefler. Bu kaba anlak kendini ve sonluluğunu ortadan kaldırmamış, aksine Gök, İdea, zihinsel, mistik, spekülatif dünya ile ilgilenirken onları basitçe sonlu ilişkilere indirgemiştir; çünkü sonlu belirlenimlerinin burada geçerli olup olmadığı konusunda hiçbir ayrım yapmaz (ve yapamaz). Bundan dolayı o anlamsız sorular ve onları karara bağlama çabaları ortaya çıkmıştır; her ne kadar mantıksal açıdan doğru olabilse de, somut bir içeriği evrenselliği içinde bir kavrama meselesi söz konusu olduğu anda, belirlenimleri hiç uygun düşmedikleri bir alana taşımak anlamsızdır, hatta iğrenç ve tiksindiricidir bile diyebilirim. Bu anlak, işlemleri bakımından, evrenselden tikele hiçbir köprü sağlamaz ve çıkardığı sonuçları düşgücünün tasarımları olarak bulutlarda bırakır. Sözgelimi hukuk eğer kanonik hukuk, ceza hukuku, vb. diye bölümlere ayrılıyorsa, bölümlemenin zemini evrenselin bizzat kendisinden alınmaz; ve böylece hangi tikel belirlenimin evrensel nesneye uygun olduğu konusu muğlak bırakılır. Eğer bu nesne Tanrı ise –örneğin, Tanrı'nın insan olması gibi bir belirlenim– Tanrı ile insan arasındaki ilişki onların kendi doğalarından türetilmiş değildir. Tanrı sadece Kendini sergilediğinden, bunu her türlü şekilde yapabilir; o yüzden, Evrenselin hangi belirlenim içinde olduğu ilgisiz bir mesele olduğu için balkabağı fikri kolaylıkla işe dâhil edilebilir, çünkü Tanrı'da hiçbir şey imkânsız değildir. Cennetteki elma ile ilgili olarak da anlak onun hangi elma türüne ait olduğunu sorar.

Modern tarihe ve felsefenin mevcut duruş noktasına geçişi kavramak üzere, benimsenmiş olan ve birbirine karşıt duran ilkeleri ve bu ilkelerin gelişimini belirtmeye geçmeliyiz. Bu sebeple, evrensel tinin daha öte gelişiminden söz etmemiz gerekiyor. Zira düşünce bir dışsallığa mahkûm olmasından ötürü tahrif edilmişti ve tin de onda bundan böyle tin için eyliyor değildi. Dolayısıyla, tin İdeası bu ve benzer

şekillerde bir bakıma yüreğini deldirttiği için parçaları tinsiz ve cansız kalmış ve anlak tarafından işlenmiştir. Rasyonel olanın eğitimli cehaleti arasında tam ve yapay bir tinsellik eksikliği sergilenmiştir; ve aynı şekilde başkaları, keşişler, arasında da su katılmadık ve korkunç bir cehalet söz konusuydu. Bilginin bu yok edilişi farklı bir duruma geçişe yol açtı; gök ve tanrısal olan değerden düşürülürken, ruhban unsurun yüce özlemleri ve yüksek tinsel iddiaları seküler olanın üzerine yükseldi. Nitekim dinsel tasarımlar dünyası olarak hakikatin duyuüstü dünyasının, tüm şeyleri eşitleyen anlak tarafından yıkıma uğratıldığını gördük. Bir taraftan, dogmanın felsefi bir şekilde ele alınışını gördük, ama aynı zamanda formel mantıksal düşüncenin bir gelişimini, mutlak olarak varolan içeriğin sekülerleşmesini de gördük. Aynı şekilde, varolan Kilise, göğün yerdeki bu mevcudiyeti, arazilere ve zenginliklere konarak kendini seküler olanın düzeyine düşürmüştür. Böylece dünya ile Kilise arasındaki ayrım, Kilise bakımından rasyonel bir şekilde değil, aksine düpedüz tiksindirici olan ve yıkım anlamına gelecek bir şekilde silinip gitmiştir: Bunun bir realite olduğunu kabul ediyorum, ama son derece berbat ve barbar bir realitedir. Zira devlet, hükümet, hak, mülkiyet, hükümet biçimi, tüm bunlar rasyonel farklılıklar olarak, yani başlı başına sabit yasalar olarak dine dâhil olurlar. Mevkilerin, sınıfların, bölümlerin, onların farklı mesleklerinin, iyinin yanı sıra kötünün aşama ve derecelerinin kabul edilmesi öznel iradenin sonluluk, edimsellik, varoluş formuna giriş yapmakta, dinsel olan ise sonsuzluk formunu taşımaktadır. Fakat Kiliseye dış varoluşu içinde karşı gelinemez, o iyinin tüm yasalarıyla ilişkisini kesebilir; ona karşı işlenen her suç kutsallığın bir ihlalidir. Kötülük ve kötülüğe kesilen cezalar ebedîleştirilir, görüş ayrılıkları bile ölümle cezalandırılır: Sonu gelmez bir dogmalar sisteminin son derece soyut ve boş belirlenimleri ile ilgili olarak böylece bunlar sapkınlık ve ayrıca dine aykırılıktır. İğrenç pratikler ve kötücül tutkular, tam bir iffetsizlik, şehvet düşkünlüğü, rüşvetçilik, ahlaksızlık, para hırsı, her türden suçlar Kiliseye girmenin yolunu buldular, çünkü yasalar tarafından kısıtlanmıyordu; o da hükümet sistemi kurup sürdürdü. Sekülerin sadece seküler olması gerekir; ama Kilisenin tüm bu seküler hükümeti aynı zamanda tanrısal olanın saygınlık ve otoritesi talebinde de bulunuyordu. Kutsal, tanrısal, karşı

gelinmez olanın dünyevi çıkarlarla iç içe geçmesi bir taraftan, Türkler arasında olduğu gibi, fanatiklik, diğer taraftan ise bu korkunç güç karşısında rahip sınıfından olmayanların tevazusunu, *obedientia passiva*'sını [edilgin itaat] doğurmaktadır. İnsanı kaçınılmaz bir şekilde bunun gibi bir tapınaktan, sonluluğa alçaltılmış Yücelerin Yücesinden, zorla dışarı çıkartan, bilgide ve edimsel Kilise olarak tasarlandığı şekliyle, duyuüstü dünyanın bu yıkımıydı.

Diğer taraftan, bu ayrılma karşısında, seküler unsur kendi içinde kendisini tinselleştirmiştir; yani kendisini kendi içinde sağlam bir şekilde ve Tin'in akladığı bir biçimde kurmuştur. Din açısından doruk noktasının mevcudiyeti, başının mevcut realitesi eksikti; mevcut sekülerlik açısından ise onda düşüncenin, aklın, tinin mevcudiyeti eksiktir. Hristiyan âleminde onuncu yüzyılda kiliseler inşa etme yönünde genel bir itki belirdi, gerçi Tanrı'nın Kendisini orada mevcut olarak görmek mümkün değildi. Realite ilkesini mutlak olarak kendisine ait olarak kendisine alma özlemiyle Hristiyanlığın baş göstermesi böyle oldu. Fakat ne bu binalar ne dışsal servet ne Kilisenin iktidar ve hâkimiyeti ne keşişler ne ruhban sınıfı ne de Papa ondaki reel edimsel mevcudiyetin ilkesi değildir; onlar tinsel olan için yeterli değildir. Papa veya İmparator Dalai Lama değildir, Papa sadece İsa'nın Vekilidir; geçmişte kalmış bir varoluş olarak İsa yalnızca bellekte ve umuttadır. Hristiyan âlemi realite yokluğu ve kutsallık eksikliği karşısında sabırsızca bu gerçek Baş'ı aramaya ilerler; Haçlı seferlerinin başlıca saiki budur. Hristiyan âlemi İsa'nın dış mevcudiyetini, izlerini, acı çektiği tepeyi, mezarını Kenan toprağında bulmaya çalıştı; Kutsal Kabir'i ele geçirdi. Onlar reel diye tasarladıkları şeyi gerçekten reel olarak ele geçirmektedirler; ama bir mezar bir mezardır –onların bulduğu tek şey bir mezardır ve bu bile onlardan kopmuştur. "Çünkü Sen beni ölüler diyarına terk etmezsin, Sen Kutsal Kulunu çürümeye bırakmazsın" [Elçilerin İşleri, 2:27]. Hristiyanlar bunda doyum bulacaklarını düşünerek hata yaptılar; aradıkları gerçek nesne buydu, ama kendi kendilerini anlamamışlardır. Bu kutsal yerler, Zeytindağı, Ürdün, Nasıra, zaman mevcudiyetinden yoksun dış duyusal yer mevcudiyeti olarak, geçmişte kalmış şeylerdir, salt bir anıdır ve dolaysız mevcudiyetin algılanışı değildir; Hristiyanlar bu mevcudiyette sadece yitirdiklerini, mezarlarını

bulmuşlardır. Barbarlar hiçbir zaman evrenselin, Suriye ve Mısır'ın dünyayı denetim altında tutan konumunun, yeryüzünün bu merkezî noktasının, ticaretin özgür ortamının peşinde olmamıştı; bunu insanlık rasyonel hale geldiği zaman Bonaparte yaptı. Sarazenler* yoluyla ve bizzat kendi şiddet ve iğrençlikleri ve ayrıca kendi sefaletleri (s. 70) yoluyla Haçlılar, bu konuda kendi kendilerini aldattıklarını itiraf etmek zorunda kaldılar. Bu deneyim onlara küçümsedikleri edimsel realiteye tutunmaları ve düşünülür dünyalarının gerçekleşmesini bunda aramaları gerektiğini öğretti. Aradıkları şeyi kendilerinde, anlağın mevcudiyetinde bulacaklardı; bu mevcudiyeti düşünce, kişisel bilgi ve irade oluşturacaktır. Edimleri, amaçları ve ilgileri dürüst olduğu ve dolayısıyla Evrensel tarafından oluşturulduğu için mevcut olan rasyoneldir. Dünyayla ilgili şeyler böylece kendinde sabitleşmiştir, yani kendi içine düşünce, adalet, akıl katmıştır.

Dönemin genel yönü itibarıyla, tarihsel bir bakış açısından, bir taraftan tinin kendisizliğini, tinin kendinde evde olmayışını, insanın bölük pörçük durumunu, diğer taraftan da bundan böyle salt bencil olmayan bir bağımsızlığın kuruluşuyla daha sağlam hale gelmiş siyasi durumu görüyoruz. İlk bağımsızlıkta, sınırlar içinde tutulmak üzere korku gereksinimine sahip olan barbarlık uğrağı söz konusudur. Bununla birlikte, şimdi ise işe adalet ve düzenin dâhil olduğunu görüyoruz; egemen düzenin köleliğe sahip feodal sistem olduğu doğrudur, ama ondaki her şey şüphesiz adalette sağlam bir temel bulur. Adaletin de kökeni özgürlüktedir ve böylece orada birey kendini varoluşa getirir ve tanınır; ne var ki tam anlamıyla devlete ait olan ilişkiler burada halen özel bireylerin ilgi konusudur. Şimdi Kilisenin kendinden-feragatine karşıt olarak ortaya çıkan feodal monarşinin, özsel hakları doğuma göre belirlediği doğrudur; bununla birlikte, zümreler Hintlilerdeki kast sistemi gibi değildir, çünkü kilise hiyerarşisinde, örneğin, herkes en alt sınıftan en üst mevkiye yükselebilmektedir. Ayrıca feodal sistem altında bile adalet, hükümet biçimi, hukuksal özgürlük yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. İtalya'da ve Almanya'da kentler yurttaş cumhuriyetleri olarak haklar

* Yunanlılar'ın Doğu'yu *sarekonoi* sözcüğü ile karşılamalarıyla ilgisinde Hıristiyan literatüründe Müslümanlar'ı işaret eden sözcük. *–ed. notu.*

edindiler ve bunların dünyevi ve kilise iktidarı tarafından kabul edilmesini sağladılar; Hollanda'da, Floransa'da ve Ren üzerindeki özgür kentlerde zenginlik kendini gösterdi. İnsanlar bu şekilde giderek feodal sistemden çıkmaya başladılar; bunun bir örneği Kaptanlar durumunda görülmektedir. Dante'nin *Divina Commedia*'sında olduğu gibi, *lingua volgare*'nin kullanım dili haline gelmesi de tinin kendinden-feragatten bir çıkışı olarak görülebilir.

Çağın tini bu yeni doğrultuya girmişti; zihinsel dünyadan vazgeçmiş ve gözlerini mevcut dünyasına, bu yana dikmişti. İçeriği dinsel karakterini yitirmiş olan sonlu gök, onu sonlu şimdiye sürüklemişti. Skolastik felsefe, bu devrimle birlikte, düşünceleri realitenin dışında olduğu için suya gömülüp yitip gider. Bu ana dek Kilise tanrısal hakikati elinde tuttuğuna inanıyordu, şimdi ise dünyevi yönetim düzen ve hukuku kendisine kattığı ve sıkı hizmet disiplini yoluyla gelişmiş olduğu için kendini tanrısal bir kurum gibi hissediyor ve sonuç olarak da tanrısal öğeyi kendisinde taşıdığını düşünüyordu ve bunun gerekçesini de rahip sınıfından olmayanlar açısından dışlayıcı bir tutum benimseyen Kilisedeki tanrısal öğeye karşıt olarak bağımsız bir varoluşa sahip olmada buluyordu. Bu şekilde dünyevi güç, dünyasal yaşam, özbilinç daha yüksek ve daha tanrısal kilise ilkesini kendi içine almış olduğundan, sert zıtlık ortadan kaybolmaktadır. Kilisenin gücü Kilisenin şiddeti olarak görünmüştü, realiteye uygun olarak ve realite içinde işlemeyi değil tinde kudretli olmayı amaçlıyordu. Seküler öğeye bir çırpıda, soyut Kavramların içinin şimdinin realitesi ile doldurulduğu bilinci girdi, öyle ki bu artık bir hiçlik değildi, aksine aynı zamanda hakikatini içinde taşıyordu.

Ticaret ve sanatlar bununla ilişkilidir. Sanatlarda, insanın tanrısal olanı kendi kendisinden meydana getirdiğine işaret edilir; sanatçılar vaktiyle, bireyler olarak, kendinden-feragati ilke edinecek denli dindar olduklarından, bu tasarımlar onların öznel yeteneklerinden üretiliyordu. Seküler olanın, öznel özgürlüğe dayalı olan belirlenimleri sürdürme hakkını kendinde taşıdığını bilmesi durumu bununla bağıntılıdır. Zanaatta, birey işine göre alınır ve bizzat kendisi üreticidir. Böylece insanlar özgür olduklarını bilme ve bu özgürlüğün

tanınması ve etkinliklerini kendi nesneleri ve ilgileri için uygulama gücüne sahip oldukları konusunda ısrar etme noktasına geldiler. Tin böylece yeniden kendisine geldi; kendini yeniden topladı ve sanki kendi ellerine bakıyormuşçasına kendi aklına baktı. Bu yeni doğum, mevcut meseleyle ilgili olan sanatların ve bilimlerin yeniden canlanışı olarak, tinin kendine ve kendi varoluşuna güveninin geldiği ve ilgisini şimdide bulduğu çağ olarak ifade edilmektedir. O, dünyayla gerçekte uzlaşmıştır, örtük olarak, salt düşüncede, mahşer gününde, dünyanın artık realite olmadığı başkalaşan dünyada değil; işi hiçbir şekilde yok edilmiş bir dünyayla değildir. Ahlaki ve doğru olanı arayıp bulmak üzere harekete geçirilen insan bundan böyle onu bu türden bir toprakta bulamazdı, aksine onu başka bir yerde arayıp bulmak için kendisi hakkında düşünmeliydi. Dikkatinin çekildiği yer bizzat kendisi, iç yaşamı ve dış Doğadır; Doğayı temaşa ederken tin, orada mevcut olduğu yönünde bir duygu taşımaya başlar.

III. Bilimlerin Yeniden Canlanışı

Görmüş olduğumuz gibi, düşünce içeriğinin donukluk ve kuruluğu içinde ve sonu gelmez detaylara takılıp duran spekülasyonlarda, öznenin daha derin ilgisi gözden kaybolmuştu. Fakat şimdi tin kendine gelmiş ve hem duyuüstü dünyada hem de dolaysız doğada kendini edimsel özbilinç olarak bulma ve bilme hakkını talep etme noktasına yükselmiştir. Tinin kendiliğinin bu uyanışı beraberinde antik dünyanın sanatlarının ve bilimlerinin yeniden canlanışını getirmiştir. Bu, çocukluğa geri çekilmek gibi görünüyordu, ama gerçekte İdea'ya kendiliğinden bir tırmanıştı, *kendi*yle başlatılan bir hareketti –hâlbuki bu zamana dek zihinsel dünya daha ziyade dışarıdan verilen bir şeydi. Tüm çabalar ve tüm buluşlar, Amerika'nın ve Doğu Hint Adaları'na giden yolun keşfi bundan ileri gelmiştir. Böylece oldukça özel bir şekilde pagan denen eski bilimlere duyulan sevgi bir kez daha canlandı, çünkü insanlar, insanın insanla ilgili olan ve insanın gerçekleştirdiği şeyde tanındığı *studia humaniora* [Beşeri Bilimler] olarak şimdi inceleme konusu haline gelmiş olan antik eserlere kendilerini vermişlerdir. Başlangıçta tanrısal olanla karşıtlık içine yerleştirilmelerine karşın bu bilimlerin kendileri, tinin realitesinde yaşıyor olsalar da, bizzat tanrısaldı. İnsanlar, kendileri insan oldukları için, insan olarak insanları incelemeyi ilgi çekici bulurlar. Daha başka bir husus da bununla yakından ilişkilidir: Skolastikler arasında bulunan zihnin formel kültürü Evrensele dönüştürülünce, düşüncenin kendini kendinde bulması sonucu zorunlu olarak ortaya çıkıyordu; sonlu anlak ile kilise dogması veya imanı arasındaki antitez hâliyle bundan doğmuştu. Kilisenin

doğru olduğunu onayladığı bir şeyi anlağın yanlış kabul edebileceği fikri yaygın hale geldi; ve genel olarak pozitif olanla karşıtlık içinde olsa da, anlağın kendini böyle idrak etmesi önemliydi.

A. Antiklerin İncelenmesi

Bilime ait olan bakımından insansal öğeyi bulma arzusunun kendini sergilediği ilk biçim, Batı'da bu tür meselelere yönelik bir ilginin türemesiydi, belirlilikleri ve güzellikleri içinde antiklerin söz konusu olduğu bir alımlama gücüydü. Gelgelelim sanatların ve bilimlerin ve özellikle de Felsefeyle ilişkili antik literatür incelemesinin yeniden canlanışı başta bir ölçüde, yeni bir şey katılmaksızın önceki ve orijinal formundaki eski felsefenin basit bir yeniden canlanışıydı; pek çok yazının adandığı eski felsefelerin bu işlenişi, o nedenle, unutulmuş bir şeyin geri getirilmesinden ibaretti. Daha özel olarak da Greklerin incelenmesi yeniden canlanıyordu; Batı'nın edinmiş olduğu Grek orijinallerin bilgisi dış politik durumlarla ilgilidir. Batı, Haçlı Seferleri aracılığıyla Greklerle daimî bir münasebet tutturmuştu ve İtalya da bunu ticaret vasıtasıyla sağlamıştı; ancak özel diplomatik ilişkiler söz konusu değildi. Roma yasaları bile *corpus juris* kanunu şans eseri keşfedilene dek Doğu'dan getirtilmişti. Fakat Bizans İmparatorluğu'nun feci şekilde çöküşü üzerine Greklerin en soylu ve en seçkinleri İtalya'ya kaçınca, Batı tekrar ve daha etkili bir biçimde Grek Doğu ile temas içine girmiştir. Hatta bundan bile önce, Türklerin Grek İmparatorluğu'nun yakasını bırakmadığı zamanlarda da yardım dilemek üzere Batı'ya elçiler gönderilmişti. Bu elçiler eğitimli insanlardı ve kendi imkânlarıyla –zira bir kural olarak Batı'ya yerleşmişlerdi– sözünü etmiş olduğumuz antik döneme duyulan sevgiyi oralara taşımışlardı. Petrarca bu şekilde, Aziz Basil tarikatına mensup pek çok kişinin yaşadığı Calabria'da bir keşiş olan Barlaam'dan Grekçe öğrenmişti; İtalya'nın güneyinde bu tarikatın manastırları vardı ve Grek ritüelini uyguluyordu. İstanbul'da Barlaam Greklerle, özellikle de 1395'ten itibaren İtalya'yı kendine kalıcı olarak mesken tutmuş Chrysoloras ile tanışıklık kurdu. Bu Grekler, Batı'nın, antiklerin eserlerine, özellikle de Platon'un eserlerine aşina olmasını sağlamıştır.[54]

[54] Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.*, VI, I, ss. 125-128; Tennemann, Cilt IX, ss. 22, 23.

Antiklerin yazılarını bizim için keşişlerin saklamış olduğu ileri sürülürse, onlar bu durumda fazla onurlandırılmış olur; bu eserler, en azından Grekçe olanlar, daha ziyade İstanbul'dan gelmiştir, buna karşılık Latince kısmın ise Batı'da saklanmış olduğu doğrudur. Ayrıca şimdi Aristoteles'in kendi yazılarıyla da ilk defa tanışıklık kurulmuş oluyordu (*yukarıda*, s. 88) ve böylelikle eski felsefeler, her ne kadar son derece vahşilik taşıyan entelektüel aşırılıklarla iç içe geçmiş olsalar da, tekrar yeniden canlandı.

Böylece aranıp bulunan kısmen eski Platoncu felsefe, kısmen Yeni Platoncu felsefe ve ayrıca Aristotelesçi ve Stoacı, fizik göz önünde tutulduğu ölçüde Epikourosçu felsefe ve ilk formu içindeki Cicero'nun popüler felsefesi oldu; Skolastisizmin karşısına, onunla doğrudan doğruya çelişki içinde, otoriteler olarak bunlar konuldu. Gelgelelim bu tür çabalar daha ziyade literatür ve kültür tarihiyle ve bu tarihin ilerletilmesiyle ilgiliydi; bu felsefi işte orijinallik bulamıyoruz, ne de ileriye dönük bir adım görüyoruz. Elimizde hâlâ bu döneme ait yazılar bulunuyor ki, bunlar sayesinde, her bir Grek okulunun taraftar bulduğunu ve geçmiş zamanlarınkinden oldukça farklı bir damga taşıyor olsalar da Aristotelesçilerin, Platoncuların, vb. sahneye çıktığını görüyoruz. Fakat felsefede doğru bilgilenme için orijinal kaynaklara, antiklere gitmemiz gerekir.

1. Pomponazzi

Bu Aristotelesçilerden en göze çarpanı Pomponazzi'ydi; başka konuların yanı sıra 1534'te ruhun ölümsüzlüğü üzerine de yazılar yazmıştı ve böylece –o dönemki modaya özellikle uygun bir pratiği takip ederek– bir Hristiyan olarak inandığı bu dogmanın Aristoteles'e ve akla göre kanıtlanabilir olmadığını göstermişti.[55] İbn Rüşd'ün öğrencileri düşüncede mevcut olan evrensel νοῦς [nous]'un maddesiz ve ölümsüz olduğunu, buna karşılık sayıca bir olan ruhun ise ölümlü olduğunu iddia ediyorlardı; Aphrodisiaslı Alexander da onun ölümlü olduğunu ileri sürmüştü. Bu her iki görüş de 1513'te X. Leo döneminde,

[55] Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animæ*, VII, VIII, s. 35; IX, ss. 57, 58; XII, ss. 89, 90; XV. s. 142.

Benevento konseyinde mahkûm edildi.[56] Pomponazzi bitkisel ve duyusal ruhun ölümlü olduğunu öne sürüyor (VIII, s. 36; IX, ss. 51, 62-65) ve insanın sadece düşünce ve akıl yoluyla ölümsüzlükten pay aldığını iddia ediyordu. Pomponazzi Engizisyon huzuruna çağrıldı, ama kardinaller onu koruduğu için bu meseleye pek aldırış edilmedi.[57] Daha başka pek çok Aristotelesçi vardı; özellikle de daha sonraki dönemde Protestanlar arasında yaygındılar. Skolastiklere yanlış bir şekilde Aristotelesçi deniyordu; bu yüzden Reform Aristoteles'e sadece görünüşte karşıttı, oysa Skolastiklere gerçekten karşıttı.

2. Bessarion, Ficino, Pico

Platon'un eserlerinin elyazmaları Yunanistan'dan getirildiği zaman insanlar şimdi daha özel olarak da Platon'la tanışıklık oluşturmaya başladılar; İstanbul'dan sığınmacı olarak gelen Grekler Platon'un felsefesi üzerine dersler verdi. Bir dönem İstanbul patriği olan Trapezuntlu Kardinal Bessarion Platon'un Batı'da bilinir kılınmasıyla özellikle uğraştı.[58]

1433'te Floransa'da doğan ve 1499'da ölen, Platon'un usta çevirmeni Ficino dikkate değer bir kişiydi; Proklos'un ve Plotinos'un sunmuş olduğu şekliyle Yeni Platonculuğun yeniden canlanması esas olarak onun sayesinde oldu. Ficino ayrıca bir Platoncu teoloji de kaleme almıştır. Floransa'daki Medicilerden biri olan II. Cosimo, onbeşinci yüzyılda bir Platoncu Akademi kuracak kadar işi ileriye götürdü. Bu Mediciler, yaşlı Cosimo, Lorenzo, X. Leo, VII. Clement tüm sanatların ve bilimlerin hamisi olup, saraylarını klasik Grek âlimlerin uğrak yeri haline getirdiler.[59]

Pico della Mirandola adında iki kont –Giovanni ve onun yeğeni Giovanni Francesco– daha ziyade dikkat çekici kişilikleri ve orijinallikleri ile etkili olmuşlardı; yaşlı olanı, ellibeşi Proklos'tan alınmış olmak üzere dokuzyüz tez ortaya atmış ve filozofların hepsini bunları

[56] Ficinus, *Proemium in Plotinum*, s. 2; Pomponatius, 1. 1., III, s. 9; IV, 12; Tennemann, Cilt IX, ss. 65-67.

[57] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, I, s. 164.

[58] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, I, ss. 44, 45.

[59] Ficinus, *Proemium in Plotinum*, s. 1; Brucker, 1. 1., s. 49, 55, 48.

ciddi bir şekilde tartışmaya davet etmişti; uzaktan gelenlerin seyahat masraflarını ödemeyi de cömertçe üstlenmişti.[60]

3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont

Biraz daha sonra ve özellikle Descartes'ın karşıtı olan Gassendi tarafından Epikouros'un atom teorisi yeniden canlandırıldı. Bunun bir sonucu olarak, moleküller teorisi o zamandan beri fizik biliminde yerini korumuştur.

Lipsius sayesinde Stoacı felsefenin yeniden canlanışı pek açık bir şekilde ispatlanmış değildir.

Kabalacı felsefe, 1455'te Bavyera, Pforzheim'da doğmuş olan ve Aristophanes'in bazı komedyalarının bizzat çevirmeni olan Reuchlin'de (Kapnio) bir savunucu bulmuştur. O ayrıca Pythagorasçı felsefeyi uygun bir şekilde yeniden inşa etme konusunda çaba göstermiş, fakat bu felsefeye muğlak ve gizemli olan pek çok şey karıştırmıştır. İspanya'da yapılmış olduğu gibi, resmî emirle Almanya'da tüm İbranice kitapları yok etme gibi bir proje söz konusuydu; Reuchlin bunu önlemiş olduğu için büyük bir övgüyü hak eder.[61] Hiç sözlük bulunmaması nedeniyle Grek dilinin incelenmesi öyle zor hale gelmişti ki, Reuchlin Grekçeyi bir Grekten öğrenmek amacıyla Viyana'ya gitmişti.

Daha sonraları, 1618'de doğmuş ve 1699'da ölmüş bir İngiliz olan Helmont'ta birçok derin düşünce buluyoruz.[62]

Tüm bu felsefeler, antiklerin onları kavradığı anlam içinde değil, Kilise dogmalarına olan inançla yan yana ve bu inanca halel getirilmeksizin sürdürülmüştür. Bu konu üzerine, çok sayıda filozofun adını içeren bir yığın literatür vardır, ama bu, daha yüksek ilkelerin karakteristiği olan canlılıktan yoksun, geçmişte kalmış bir literatürdür; aslında hiç de gerçek bir felsefe değildir ve o yüzden bu konu üzerinde daha fazla durmayacağım.

---

[60] Proclus, *Theologia Platonis*, Ek, ss. 503-505; Tennemann, Cilt IX, s. 149.

[61] Tennemann, Cilt IX, ss. 164, 165; Tiedemann, *Geist d. Spec. Phil.*, Cilt V, s. 483; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, I, ss. 358, 365, 366; Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt II, s. 206.

[62] Tennemann, Cilt IX, ss. 228-230; Brucker, l. 1., s. 721.

4. Cicerocu Popüler Felsefe

Oldukça genel bir biçim olan Cicero'nun felsefe yapma biçimi özel bir derecede yeniden canlandı. Popüler bir felsefe yapma tarzıdır, ama genel kültür bakımından şu öneme sahiptir ki, onda insan bir bütün olarak kendi kendisinden, dış ve iç deneyiminden birçok şey türetir ve tümüyle şimdinin duruş noktasından konuşur. O, şunu söyleyen bir anlak insanıdır:

"Bir insana hayatta yardımcı olan şey, hayatın bizzat ona öğrettikleridir."

Kendinden-feragat ilkesine karşı insanın duygularının, vb. hak ettiği tanınmayı edinmiş olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bu türden, kimisi sadece kendi adına kimisi ise Skolastiklere karşı, pek çok yazı yayınlandı. Felsefi yazıların büyük bir kısmı –örneğin, Erasmus'un benzer konularda kaleme aldığı çoğu şey– her ne kadar unutulmuş ve pek özgün bir değer taşımıyor olsa da, Skolastiklerin yavanlığının ve soyutlamalar içinde zeminsiz bir şekilde başıboş konuşmalarının yerine geçmekle gene de oldukça büyük bir iş görmüştür –zeminsiz diyorum, çünkü temele özbilinci bile almıyorlardı. Petrarca düşünen bir insan olarak kendi kendinden, yüreğinden yola çıkarak yazanlardan biriydi.

Felsefedeki bu yeni hareket noktası, bu bakımdan Kilisenin Protestanlık yoluyla reformu için de geçerlidir. İlkesi basitçe, insanı kendi kendisine geri götürmüş ve insana yabancı olan şeyi özellikle dilde ortadan kaldırmış olmasıdır. Alman Hristiyanlar için imanlarının dayandığı kitabın kendi anadillerine çevrilmiş olması, ortaya çıkabilecek en büyük devrimlerden biridir. Aynı şekilde İtalya da Dante, Boccaccio ve Petrarca gibi yazarlar kendi dillerini kullanmaya başlayınca muazzam manzum eserler kazandı; ancak Petrarca'nın siyasi eserleri Latince kaleme alınmıştı. Bir şey benim anadilimde ifade edilmedikçe benim kendi malım haline gelmez. Luther ve Melanchton Skolastik unsuru tamamen bir kenara atmış ve İncil'den, imandan, insanın yüreğinden kendi sonuçlarını çıkarmışlardır. Melanchton bize, içinde insansal öğenin kendini hissettirdiği ve dolayısıyla Skolastisizmin

cansızlığına ve yavanlığına son derece çarpıcı bir kontrast oluşturan sakin bir popüler felsefe sunmaktadır. Skolastik yönteme karşı pek çok farklı doğrultuda ve pek çok değişik formda bu saldırı yapıldı.

B. Felsefe İçindeki Kimi Girişimler

Şimdi ortaya çıkan ikinci bir yazarlar dizisi, esas olarak salt girişim olarak kalan Felsefedeki belli çabalarla alakalıdır ve sadece bu korkunç altüst oluş dönemi sırasında bulunurlar. Bu döneme ait pek çok birey, şimdiye dek içerik olarak kabul ettikleri şey tarafından, bu zamana dek bilinçlerinin dayanak ve desteğini oluşturmuş olan nesne tarafından –iman tarafından– terk edilmiş olduklarını gördü. Antik felsefenin barışçıl bir şekilde yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte, diğer taraftan, en derin ve en somut olanın bilinçli bilgisinin peşine düşen yakıcı bir arzunun şiddetli bir şekilde kendilerinde belirdiği birçok birey kendini gösterdi. Gelgelelim bu, imgelemin sonu gelmez düşleri, aşırılıklarıyla ve gizli, astrolojik, falcı ve öteki bilgi çılgınlığıyla perişan edilmişti. Bu insanlar kendilerine, kendi kendilerinden varoluş yaratma ve hakikat türetme itkisinin hükmettiğini hissediyorlardı ki, gerçekten de öyleydi. Bilginin dinginliğine eremeyen hararetli bir doğa, hiddetli ve dizginsiz bir karakter, coşkun bir mizaç taşıyorlardı. Onlarda her ne kadar gerçek ve büyük olana ilişkin müthiş bir içgörü bulunduğunu yadsımak mümkün olmasa da, dış yaşamlarının yanı sıra düşüncede ve yürekte her türden yozlaşmadan haz aldıkları konusunda hiç şüphe yoktur. Dolayısıyla onlarda büyük bir orijinallik ve tinin öznel enerjisi bulunacaktır; bununla beraber, içerik heterojen ve eşitsizdir ve büyük bir kafa karışıklığı içerisindedirler. Yazgıları, yaşamları, yazıları –ki, genellikle ciltler tutar– sadece onların varlıklarının bu dinginsizliğini, bu paramparça oluşu, mevcut varoluşa karşı iç varlıklarının isyanını ve ondan kurtulup kesinliğe ulaşma özlemlerini sergiler. Bu kayda değer bireyler, gerçekte, kendi derinlikleri içinde kızışmış ve şimdilik vahşi ve kontrolsüz yeni gelişmeler ortaya koymuş olan bir yanardağın çalkantılarını, titremelerini ve patlamalarını anımsatırlar. Bu doğayı taşıyan önde gelen kişiler Cardano, Bruno, Vanini, Campanella ve son olarak da Ramus'tur. Onlar bu geçiş

süresindeki çağın karakterinin temsilcileridir ve Reform döneminin kapsamına girerler.

1. Cardano

Hieronymus Cardano onlardan biridir; çağının çalkantısı ve mayalanışının olanca şiddetiyle onda kendini gösterdiği, dünya çapında ün kazanmış bir birey olarak göz çarpıyordu. Yazıları on folyo cilt tutmaktadır. Cardano 1501'de Pavia'da doğdu ve 1575'te Roma'da öldü. Günahlarını sıra dışı bir şekilde itiraf ettiği ve onlar üzerine olası en ağır yargıda bulunduğu *De vita propria* [*Yaşamım Üzerine*] adı kitabında kendi tarihini anlatmış ve kendi karakterini betimlemiştir. Şunlar bu çelişkilerin bir resmini sunmaya yarayabilir. Cardano'nun yaşamı iç ve dış çok çeşitli bir talihsizlikler zinciriydi. Cardano ilkin doğum öncesi tarihinden söz eder. Annesinin ona hamileyken düşük yapmak amacıyla iksirler içtiğini anlatır. Daha meme emiyorken veba patlak verdi; ona meme veren sütanne salgından öldü, o hayatta kaldı. Babası ona karşı çok sertti. Kimi zaman en ağır sefalet ve tam bir yoksunluk içinde, kimi zaman fevkalade lüks içinde yaşadı. Daha sonra kendini bilime verdi, bir tıp doktoru oldu ve çok seyahat etti. Dört bir yana nam salmıştı; her bir taraftan davetler alıyordu, birkaç kez İskoçya'ya çağrıldı. Cardano, ona teklif edilen para miktarını söyleyemeyeceğini yazar. Milan'da ilkin matematik, ardından tıp profesörüydü; ondan sonra Bologna'da iki yıl hapis yattı ve dehşet verici işkencelere uğramak zorunda kaldı. Derin bir astrologdu ve birçok prens için geleceği tahmin ediyordu; prensler bundan ötürü ona huşu ve hürmetle bakıyorlardı.[63] Matematikte önemli bir isimdir; üçüncü dereceden denklemlerin çözümü için şu ana dek sahip olduğumuz tek kuralı, *regula Cardani*, hâlâ ondan alıyoruz.

Cardano tüm yaşamını sürekli içsel ve dışsal fırtınalar içinde geçirdi. Ruhunda en büyük ıstırapları çektiğini söyler. O hem kendine hem başkalarına işkence çektirerek bu içsel acıda en büyük sevinci buldu. Tinsel huzursuzluğun işkencelerinden kurtarsın ve ferahlık sağlamak

[63] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 63, 64, 66-68; Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.*, VI, I, ss. 360, 362; Cardanus, *De vita propria*, 4, ss. 9-11; Tiedemann, *Geist d. spec. Philosophie*, Cilt V, ss. 563, 564.

üzere gözlerini yaşartsın diye kendini vahşice çimdikledi, kırbaçladı, dudaklarını ısırdı, parmaklarını büktü. Dış davranışlarında da aynı çelişkiler görülüyordu; bazen sakin ve ağırbaşlıydı, bazı zamanlar ise durup dururken ve en alakasız konularda çıldırmış, aklını kaçırmış gibi davranıyordu. Bazen düzgün giyiniyor, temiz ve düzenli oluyor, bazense yırtık pırtık şeyler içerisine giriyordu. Çalışırken vakur, özenli, azimli oluyordu ve ardından birdenbire taşkınlığa kaçıp sahip olduğu her şeyi, ev eşyalarını ve karısının mücevherlerini har vurup harman savuruyordu. Kimi zaman diğer insanlar gibi sessizce yürüyüp gidiyordu, bazı zamanlar ise çıldırmışçasına koşuşturup duruyordu. Bu durumda tam da bekleneceği gibi, çocukların yetiştirilme tarzı da çok kötüydü. Oğullarının hasta olduğunu görmek onu mutsuz ediyordu; oğullarından biri kendi karısını zehirlemiş ve kılıçla idam edilmişti; sefih olduğu için onu azarlayan oğlunun kulaklarını kestirmişti.[64]

Cardano kendi içerisinde derin derin düşünen ama aynı zamanda en çelişkili şekillerde birdenbire şiddete meylediveren son derece vahşi bir doğa taşıyordu; içinde ayrıca tüketici bir dinginsizlik kaynıyordu. Onun bizzat kendi karakterine ilişkin sunduğu betimlemeyi özetlemiş oldum ve şimdi şunu aktarıyorum: "Doğuştan felsefi ve bilimsel tipte bir zihnim var; nüktedan, zarif, terbiyeli, lüksten anlayan, eğlenceli, dindar, vefakâr, bilgelik aşığı, düşünceli, girişken, çalışkan, yardımsever, rekabetçi, yaratıcı, kendi kendini eğitmiş biriyim. Olağanüstü şeyler yapma özlemi taşıyorum, cingöz, hin, amansız, sırlar konusunda usta, ayık, özenli, umursamaz, çenebaz, dini küçümseyen, kinci, haset, melankolik, kötücül, hain, büyücü, sihirbaz, mutsuz biriyim; aileme karşı nobranım, çileciyim, çekilmezim, haşinim, münecciimim, kıskancım, ağzı bozuğum, bir iftiracıyım, uysalım, hercaiyim; bende bu tür çelişkili doğalar ve davranışlar bulunmaktadır."[65]

Cardano'nun yazıları da en az karakteri kadar dengesizdir. Doğasının coşkunluğunu yazılarında belli etmiştir; bunlar kopuk ve çelişkilidir ve genellikle berbat bir sefalet içinde kaleme alınmışlardır.

[64] Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.*, VI, I, ss. 362-365; Tiedemann, *Geist d. Spec. Phil.*, Cilt V, s. 565; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 71-74; Cardanus, *De vita propria*, 26, s. 70.

[65] Cardanus, *De genitur*, XII, s. 84; Buhle, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.*, VI, I, ss. 363, 364; Tiedemann, *Geist. d. Spec. Phil.*, Cilt V, ss. 564, 565.

Türlü türlü astroloji ve falcılıkla ilgili hurafeler çeşnisi içerirler, ancak zaman zaman engin ve parlak ışıklar saçarlar; kendi kendisine dair kusursuz şekilde şeffaf olan psikolojik gözlemleriyle İskenderiye ve Kabala gizemleri yan yana bulunur. İsa'nın yaşamını ve işlerini astroloji açısından irdelemiştir. Bununla birlikte, onun olumlu meziyeti daha ziyade orijinal üretim konusunda kazandırmış olduğu dürtüye dayanır ve o, bu doğrultuda, çağı üzerinde önemli bir etki sergilemiştir. Orijinallikle ve fikirlerinin yeniliğiyle övünüp durur ve bu orijinal olma çılgınlığı onu en tuhaf yollara sürüklemiştir. Kendiliğinden etkinliği içindeki daha yeni uyanıp canlanmış aklın aldığı ilk form budur; yeni ve başkalarından farklı olmak bilim için özel bir iddia taşımaya eşdeğer görülüyordu.

2. Campanella

Bir Aristoteles öğrencisi olan Tommaso Campanella da aynı şekilde olası tüm mizaçların başka bir çeşnisini sunar. O 1568'de Calabria, Stilo'da doğdu ve 1639'da Paris'te öldü. Yazılarından çoğu halen elimizdedir. Napoli'de hayatının yirmi yedi yılı boyunca hapiste tutuldu.[66] Onun gibi insanlar muazzam bir ilgi uyandırmış ve büyük bir rahatsızlık vermiştir, ama pek bir sonuç üretmemişlerdir. Şimdi, bu döneme ait kişiler olan Giordano Bruno ve Vanini'den özel olarak söz etmemiz gerekiyor.

3. Bruno

Giordano Bruno da aynı şekilde dinginsiz ve coşkun bir mizaç taşıyordu ve onda, salt otoriteye dayanan tüm Katolik inançların cesurca reddedildiğini görüyoruz. Spinoza üzerine olan mektuplarına Bruno'nun eserlerinden birinin bir özetini iliştiren Jacobi, onu modern çağda yeniden hafızalara getirmiştir (*Werke*, Cilt IV, II, ss. 5-46).[67] Jacobi dikkatlerin Bruno'ya çekilmesini sağladı, özellikle de Bruno'nun öğretisinin özünün Spinoza'nın Bir ve Her Şey'i ya da gerçekte Panteizm olduğu yönündeki iddiasıyla; bu paralelliğin kurulmasından ötürü Bruno hak ettiği ünü kazandı. Dinginsizliği Cardano kadar değildi,

[66] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 108, 114-120; Tennemann, Cilt IX, ss. 290-295.

[67] Giordano Bruno, *De la causa, principo et uno*, Venetia, 1584, 8.

ama onun da bu dünyada sabit bir yeri yoktu. Bruno, Napoli şehrine bağlı Nola'da doğdu ve onaltıncı yüzyılda yaşadı; doğduğu yıl kesin olarak bilinmiyor. Avrupa devletlerinde, İtalya'da, Fransa'da, İngiltere'de, Almanya'da bir felsefe öğretmeni olarak dolaşıp durdu; vaktiyle Dominiken bir papaz olduğu ve hem değişik Katolik dogmalar –örneğin, ekmek ve şarabın İsa'nın bedenine ve kanına dönüşmesi dogması [*transubstantiation*] ve Bakire'nin günahsız gebeliği dogması– üzerine hem de keşişlerin koyu cehaleti ve kepaze hayatları üzerine keskin refleksiyonlarda bulunduğu İtalya'yı terk etti. Daha sonra 1582'de Cenevre'de yaşadı, ama bu sefer de Calvin ve Beza ile bozuştu ve onlarla yapamazdı. Lyon gibi kimi başka Fransız kentlerinde biraz kaldı ve bir süre sonra Paris'e geldi; orada, o günlerde oldukça gözde olan bir pratiği takip ederek (*yukarıda*, s. 118) ve aleni şekilde tartışılması için özellikle Aristoteles'e karşı yöneltilmiş bir dizi felsefi tez önererek, 1585 yılında Aristoteles'in taraftarlarına resmen meydan okudu. Söz konusu tezler 1588'de *Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Vitebergæ apud Zachariam Cratonem* başlığı altında yayınlandı; ne var ki Aristotelesçilerin konumu halen fazlasıyla sağlam olduğundan bu konuda başarılı olamadı. Bruno ayrıca Londra'da da kaldı; 1586 yılında Wittenberg'i ziyaret etti; keza Prag ve başka üniversite ve şehirlerde de kaldı. Helmstedt'te 1589'da Brunswick-Lüneburg Dükleri nezdinde çok gözdeydi; bundan sonra eserlerinden bazılarını yayınlattığı Frankfurt'a gitti. Gezgin bir profesör ve yazardı. Sonunda 1592 yılında İtalya'ya geri geldi ve rahatsız edilmeden bir süre Padua'da yaşadı, ama en nihayetinde Venedik'te Engizisyon tarafından tutuklanarak hapse atıldı, Roma'ya gönderildi ve orada 1600 yılında sözünü geri almayı reddetti ve bir sapkın diye yakılarak öldürüldü. Aralarında Scioppius'un da olduğu görgü tanıkları, onun ölümü gözünü kırpmadan, cesurca karşıladığını anlatırlar. O Almanya'dayken bir Protestan olmuş ve tarikatına ettiği yemini bozmuştu.[68]

Bruno'nun yazıları hem Katolikler hem Protestanlar arasında sapkın ve ateist sayıldı ve bu yüzden ya yakılıp yok edildiler ya gizli

[68] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 15-29.

tutuldular. Tüm eserleriyle karşılaşabilmek bundan dolayı pek güçtür; çoğu Göttingen'de üniversite kütüphanesinde bulunmaktadır; onlara dair en tam açıklama Buhle'nin *Felsefe Tarihi*'nde sunulmuştur (Cilt I, s. 116). Eserlerine genellikle pek az rastlanır ve bunlar çoğu durumda yasaklıdırlar; Dresden'de hâlâ yasak kitaplar arasında bulunurlar, dolayısıyla orada onları görmek mümkün değildir. Yakın zamanlarda,[69] İtalyanca dilinde bu eserlerin muhtemelen henüz hiç yayınlanmamış bir basımı hazırlanmıştır.[70] Nereyi bir süre kendine mesken tutsa orada halka açık dersler vermiş, eserler kaleme almış ve yayınlamıştır; bu da kitaplarıyla tam bir tanışıklık kurmayı zorlaştırmaktadır. Yazılarının çoğu yukarıdaki sebepten ötürü içerik bakımından oldukça benzerdir, sadece form farklıdır, dolayısıyla düşüncelerinin evrimi sırasında ne çok bir ilerleme sağlamış ne de herhangi bir sonuca ulaşmıştır. Fakat onun değişik eserlerinin başlıca özelliği, bir ölçüde, gerçekte, nüfuz edici bir tin duygusuna sahip olan ve kendi Varlığı ile tüm Varlığın birliğinin düşüncenin bütün yaşamı olduğunu bilen soylu bir ruhun görkemli coşkunluğudur. Bruno'nun bu derin bilinci idrak etme biçiminde Bakkhosçu bir şey söz konusudur; bir düşünce nesnesi haline gelmekle, zenginliğinin dışavurulmasıyla taşar. Gelgelelim tin kendini ancak bilgide bir bütün olarak ortaya koyabilir; bu bilimsel kültür noktasına ulaşmamış olduğu durumda ise, ilkin gereken düzen içerisine getirmeksizin tüm formlara erişmeye çabalar. Bruno tam da düzenlenmemiş ve çok biçimli böyle bir bolluk sergilemektedir; bundan ötürü de onun serimlemeleri sıklıkla hayalî, kafası karışık, alegorik bir mistik coşkunluk görünüşü taşır. Çoğu yazısı manzumeler şeklindedir ve örneğin *La Bestia Trionfante* başlıklı eserinde yıldızların yerine başka bir şey konması gerektiğini söylediği zaman olduğu gibi, fantastik olan birçok şey onlarda kendine yer bulur[71] Şahsi rahatını onu kabartıp dolduran ve hiç huzur bırakmayan bu müthiş coşkunluğa feda etmiştir. Onun "kimseyle geçinemeyen dinginsiz bir varlık" olduğunu söylemek kolaydır. Peki bu dinginsizlik ona nereden geldi?

---

[69] 1829-30 dersleri.

[70] *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner in due volumi*. Lipsia, Weidmann 1830.

[71] *Karş. Opere di Giordani Bruno pubbl. da Wagner*, Introduzione, ss. xxiv, xxv.

Bruno'nun geçinemediği şey sonlu olandı, kötü olandı, soysuz olandı. Dinginsizliği bundan kaynaklanıyordu. O, tek evrensel tözselliğe özbilinç ile doğanın bu ayrılığına son vererek yükseldi ki, böylelikle bu ikisi daha alt bir noktaya indirilmektedir. Tanrı özbilinçteydi, bu kabul ediliyordu, ama dışsal olarak ve özbilinçten farklı bir şey, başka bir realite olmaya devam eden bir şey olarak; buna karşılık Doğa Tanrı tarafından yaratılmıştı, Onun yaratımıydı, Onun bir imgesi değildi. Tanrı'nın iyiliği, şöyle söylendiğinde olduğu gibi, kendini yalnızca ereksel nedenlerde, sonlu ereklerde sergiliyordu: "Arılar insana besin olsun diye bal yaparlar; mantar ağaçları şişelere tıpa sağlamak üzere yetişirler."[72]

Jacobi, Bruno'nun refleksiyonlarına dair yakın zamanlardaki[73] serimlemesiyle, tek canlı Varlığın, tek Dünya-Ruhu'nun tüm varoluşa nüfuz etmesi ve her şeyin yaşamı olması gerektiği yönündeki düşünceyi sanki özel olarak Bruno'ya özgü bir teoriymiş gibi göstermiştir. Bruno, ilk olarak, yaşamın birliği ve Dünya-Ruhu'nun evrenselliğini ve ikinci olarak da aklın nüfuz edici mevcudiyetini öne sürmüştür; gelgelelim Bruno bunu söylemede orijinal olmaktan oldukça uzaktır, aslında bu öğreti salt İskenderiye öğretisinin bir yankılanışıdır. Fakat onun yazılarında özel olarak iki belirgin özellik söz konusudur. Birincisi, onun en önemli düşüncelerine ya da genel olarak felsefi ilkelerine, yani tözsel birlik olarak İdea'ya dayandığı için sisteminin doğasıdır. Birincisi ile yakından ilişkili olan ikincisi ise onun Lullus'un *Sanat*'ını kullanmasıdır; bu onun tarafından özellikle vurgulanmakta ve oldukça önemli görülmektedir –İdea'da farklılıklar bulma sanatı: Bruno özellikle onun tanınmasını istiyordu.

a. Bruno'nun ifade ederken kimi zaman Aristotelesçi kavramlardan yararlandığı felsefi düşünceleri, kendine özgü, çok gergin ve oldukça orijinal bir zihne işaret etmektedir. Onun genel refleksiyonlarının özü, yukarıda söz ettiğimiz Doğanın canlılığına, tanrısallığa, aklın Doğadaki mevcudiyetine yönelik en büyük coşkunlukta bulunur. Felsefesi o nedenle bütününde şüphesiz Spinozacılıktır, Panteizmdir.

[72] *Hegel's Werke*, Cilt VII, II, s. 10.
[73] 1805-6 dersleri.

Onun mutlağa, tüm şeylerin evrensel birliğine ilişkin canlı ideasına, insanın Tanrı'dan ya da dünyadan ayrılması, tüm bu tür dışsallıkla ilgili ilişkiler de eklenmiştir, çünkü Bruno bu ideanın ifadesine fevkalade hayran olmuştur. Şeylere dair tasarımındaki ana noktalar, bir yandan maddenin evrensel belirlenimini ve bir yandan da formun evrensel belirlenimini sunmasıdır.

α. Bruno böylece yaşamın birliğini, dünyanın evrensel formu olarak kendini gösteren ve tüm formları kendi içinde kapsayan evrensel, etkin anlak (νοῦς) olarak belirler; doğal nesnelerin meydana gelmesiyle olan ilişkisi insan anlağınınki gibidir ve insan anlağı kavramlar çokluğunu nasıl şekillendiriyorsa o da bu doğal şeyleri şekillendirip sistematikleştirir. O, dışarıdaki malzemeyi şekillendirip biçimlendiren içerideki sanatçıdır. Kökün ya da tohum tanesinin içerisinden filizin çıkmasını sağlar; yine bundan dallar ve bu dallardan ince dallar çıkartır ve ince dallardan da tomurcuklar, yapraklar ve çiçekler meydana getirir. Hepsi içeriden planlanmış, hazırlanmış ve tamamlanmıştır. Aynı şekilde, içerideki bu evrensel akıl meyvelerden ve çiçeklerden özsularını ince dallara geri getirtir, vb. Evren böylece içinde tüm şeylerin yaşayıp hareket ettiği ve türlü türlü biçimlerde varlıklara sahip olduğu sonsuz bir canlıdır. Formel anlak o yüzden Ereksel Neden'den (Aristoteles'te karşılaştığımız erek Kavramı, *entelekhia*, hareket etmeyen ilke) hiçbir şekilde farklı değildir; aksine bunlar tam da gerçekten etkin anlak, fail neden (*causa efficiens*), bu aynı üretken güçtür. Doğa ve Tin ayrı değildir; onların birliği, bilinçte olduğu gibi değil de özgür ve bağımsız, kendi içerisinde kalan ve aynı zamanda etkinlik sergileyip kendi ötesine geçen olarak, içinde arı Kavram'ı barındıran formel anlaktır. Belli bir ereğe yönelik işleyen anlak şeyin kendisinin içsel formudur, anlağın içsel ilkesidir. Sürekli olarak üretilen şey, bu forma göre üretilir ve onda kapsanır; ortaya çıkan şey formun kendi içinde belirlenmesi gibi belirlenir.[74] Proklos'ta da aynı şekilde, tözsel olarak anlak tüm şeyleri kendi birliği içinde taşıyandır: Yaşam dışa dönük olandır, üretken kuvvettir ve anlak olarak anlak da benzer şekilde tüm şeyleri birliğe geri getiren kuvveti içerir. Kant'ın felsefesini ele

[74] Jacobi, *Werke*, Cilt IV, II, ss. 7-18; Tennemann, Cilt IX, ss. 391-394; Giordano Bruno, *De la causa, principo et uno*, Diaolog II (Opere pubbl. da Ad. Wagner, Cilt I), ss. 235-243.

alırken bu sonsal amaç belirleniminden tekrar söz etmemiz gerekecek. Organik yaşama sahip, ilkesi biçimlendirme olan, kendinde etkililik taşıyan ve ancak bu şekilde kendinde evde olan ve kendini sürdüren şey, erekten, farklı olanla ilişkisinde salt neden olarak hareket etmeyen aksine kendi üzerine geri dönen kendi içinde belirlenmiş etkinlikten başka bir şey değildir.

β. Ereksel nedenin dolaysızca etkin olduğunu ve evrene içkin yaşam olduğunu öne süren Bruno, onun töz olarak varolan olduğunu da öne sürer; dolayısıyla o, salt dünya-dışı bir anlak tasarımına karşıdır. Bruno, daha önce söz ettiğimiz İdea'nın etkinliği olarak kendisi bizzat formla maddenin birliği olan tözde, form ile madde arasında bir ölçüde ayrım yapmaktadır; madde böylece kendi içinde yaşam taşır. Varoluşun sonu gelmez değişimlerindeki kalıcı öğe, diyor Bruno, ilk ve mutlak maddedir; formdan yoksun olsa da, o gene de tüm formların anasıdır ve tüm formları alabilme yeteneğindedir. Madde ilk evrensel formdan yoksun olmadığı için bizzat ilkenin kendisidir ya da kendinde ereksel nedendir. Form maddeye içkindir; biri diğeri olmaksızın varolamaz; o nedenle bu form değişikliklerine bizzat maddenin kendisi yol açar ve hepsinin bütününde de aynı madde söz konusudur. Başta tohum olan şey yaprak olur, sonra başak, sonra ekmek, kil, kan, hayvan tohumu, bir embriyo, bir insan, bir ceset, ardından bir kez daha toprak, taş veya başka bir töz olur; kum ve sudan kurbağalar meydana gelir. Dolayısıyla burada, kendini tüm bu şeylere dönüştürüyor olsa da gene de kendinde bir ve aynı kalan bir şeyi algılarız. Bu madde bir cisim olamaz, çünkü cisimlerin formu vardır; özellikler, öznitelikler veya nitelikler diye adlandırdığımız sınıfa da ait olamaz, çünkü bunlar değişime tabidir. O nedenle, madde dışında hiçbir şey ebedî gibi görünmez ve bir ilke adına layık değildir. Bu sebepten dolayı birçoğu maddeyi tek gerçeklik, tüm formları da ilineksel sayarlar. Bu yanılgı, tüm formların formu ve kaynağı olan bu zorunlu ilk ve ebedî formu değil de sadece ikinci türden bir formu kabul etmekten kaynaklanır. Aynı şekilde, önceden forma neden olan anlakla özdeşliğinden ötürü söz konusu madde, tüm cisimselliğin evrensel önvarsayımı olarak, bizzat düşünülürdür. O genel olarak her şey olduğu için, özel olarak hiçbir şey değildir, ne hava ne sudur, ne de soyut veya başka türlü

herhangi bir şeydir; tüm boyutlara sahip olmak üzere hiçbir boyutu yoktur. Maddenin formları maddenin kendisinin içsel gücüdür; düşünülür olarak, tam da formun bütünlüğüdür.[75] Bruno'nun bu sistemi o halde Spinozacılıktır ve başka bir şey değildir; onun ne denli derinlere nüfuz ettiği görülebilir.

Bruno burada şu soruyu sorar: "Peki bu ilk evrensel form ve şu ilk evrensel madde nasıl ayrılmazcasına birleşmişler? Farklı –ve aynı zamanda tek Varlık?" Bruno Aristotelesçi δύναμις [dynamis] ve ἐνέργεια [energeia] formlarından yararlanarak yanıt verir: Madde olanak olarak düşünülmelidir; bu şekilde, olası tüm varoluş formları belli bir anlamda onun Kavramında kapsanır. Maddenin edilginliği saf ve mutlak olarak görülmelidir. Şimdi, varolma gücünden yoksun olan bir şeye varoluş yüklemek imkânsızdır. Bununla beraber, varoluş etkin kipe öyle açık bir göndermedir ki, birinin diğeri olmaksızın varolamayacağı, aksine birbirlerini önvarsayacakları hemencecik açıktır. O halde eğer hep bir işleme, meydana getirme, yaratma kapasitesi olmuşsa, aynı zamanda hep bir işlenme, meydana getirilme, yaratılma kapasitesinin de olmuş olması gerekir. Şeylerin varoluşunun eksiksiz olanağı (madde) onların edimsel varoluşunu önceleyemez ve bu olduktan sonra da geriye kalamaz. İlk ve en eksiksiz ilke, tüm varoluşu kendisinde kapsar, tüm şeyler olabilir ve tüm şeylerdir. Etkin güç ve olanak, imkân ve edimsellik bu yüzden onda bölünmemiş ve bölünemez tek bir ilkedir.[76] Etkileme ile etkilenmenin bu eşzamanlılığı oldukça önemli bir belirlenimdir; madde etkinlik olmaksızın hiçbir şeydir, o halde form maddenin gücü ve içsel yaşamıdır. Madde eğer belirlenimsiz olanaktan başka bir şey olmasaydı, belirli olana nasıl ulaşılırdı? Maddenin bu yalınlığının kendisi yalnızca bir form uğrağıdır: Bu yüzden madde ile form birbirinden koparılmak istendiğinde madde hemen bir form belirleniminde kurulmuş olur, ama bu yapıldığında Başkasının varoluşu da dolaysız olarak kurulmuş olur.

[75] Jacobi, *Werke*, Cilt IV, II, ss. 19-23, 28-31; Tennemann, Cilt IX, ss. 391-396, 398, 399; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dial. III, ss. 251-257; Dial. IV, ss. 269-274.

[76] Jacobi, *Werke*, Cilt IV, II, ss. 23-25; Tennemann, Cilt IX, s. 396; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dial. III, ss. 260, 261.

Bruno için Mutlak böylece belirlenmiştir: O, varolabilen ya da varolmayabilen ve şu veya bu şekilde belirlenebilen diğer şeylerde olduğu gibi değildir. Sonlu şeyler ve sonlu anlak belirlenimleri bakımından o nedenle form ile madde arasında ayrım mevcuttur. Bireysel insan, her uğrakta, bu uğrakta olabileceği şeydir, ama genel olarak ve tözle ilgili olarak olabileceği her şey değildir. Farklı görünen şeyler, tüm başka varoluşu kendi varoluşunda taşıyan tek bir şeyin değişkilerinden ibarettir. Evren, yaratılmamış Doğa, bununla birlikte, realitede ve bir zamanda olabileceği her şeydir, çünkü değişen formlarının ebedî, değişmeyen formunun yanı sıra maddenin bütününü de kendi içinde taşır. Gelgelelim o, anbean gelişimlerinde, tikel parçaları, nitelikleri, tekil varoluşlarında, bir bütün olarak dışsallığında, artık olduğu ve olabileceği şey değildir; aksine bunun gibi bir parça ilk ilkenin imgesinin bir gölgesidir sadece.[77] Bruno bu nedenle *De umbris idearum* adlı bir kitap da yazmıştır.

γ. Bruno'nun temel düşüncesi budur. Şöyle diyor: "Form ile maddenin bu birliğini tüm şeylerde tanımak aklın ulaşmaya çabaladığı şeydir. Bununla birlikte, bu birliğe nüfuz etmek için, Doğanın tüm sırlarını araştırmak için, şeylerin karşıt ve çelişkili uçlarını, maksimum ve minimumu, araştırmamız gerekir." Onlar tam da bu uçlarda düşünülürdür ve Kavramda birleşmiş olurlar; onların bu birliği de sonsuz Doğadır. "En önemli mesele birlik noktasını bulmak değildir; bu noktadan tam da onun karşıtını geliştirmek, işte sanatın gerçek ve en derin sırrı budur."[78] Eğer İdea'nın gelişimini bir belirlenimler zorunluluğu olarak bilmekten söz ediyorsak bu çok şey söylemektir; daha sonra Bruno'nun bunu yapmaya başladığını göreceğiz. O, başka bir yerde form diye bilinen orijinal ilkeyi, aynı zamanda maksimum olan minimum Kavramı altında tasarlar –aynı zamanda Her Şey olan Bir; evren bu Her Şeydeki Bir'dir. Evrende, diyor Bruno, ne cisim noktadan, ne merkez çevreden, ne sonlu sonsuzdan, ne de maksimum minimumdan ayrıdır. Merkez noktasından başka hiçbir şey yoktur; ya da merkez

[77] Jacobi, *Werke*, Cilt IV, II, ss. 25, 26; Tennemann, Cilt IX, s. 397; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dial. III, s. 261.

[78] Jacobi, *Werke*, Cilt IV, II, ss. 32, 45; Tennemann, Cilt IX, ss. 399, 403, 404; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dial. IV, s. 275; Dial. V, s. 291.

noktası her yerde ve her şeydedir. Antikler aynı şeyi, evrenin her bir noktasının gerçekte tanrıların Babasının mekânı olduğunu söyleyerek ifade ediyorlardı. Şeylere ilkin hakiki bir realite kazandıran evrendir; o tüm şeylerin tözüdür, monaddır, atomdur, tüm şeylere süzülen tindir, en iç özdür, arı formdur.[79]

b. Bruno'nun kendini adadığı ikinci konu, adını onu ilk icat eden kişi olan Skolastik Raymundus Lullus'tan alan Lullian Sanatı denen şeydir (*yukarıda*, ss. 102-104). Bruno bunu benimsedi ve tamamlanışına vardırdı; ona aynı zamanda *ars combinatoria* da diyordu. Bu sanat kimi bakımlardan Aristoteles'te *Topikler* adı altında karşılaştığımız şey gibidir (Cilt II, ss. 186, 187), çünkü her ikisi de bölümleri olan bir tablo gibi, bu başlıklar çıkagelen her şeye uygulanabilsin diye, tasarımda sabit olan muazzam sayıda "yerler" ve belirlenimler sunar. Ama Aristoteles'in *Topikler*'i bunu nesneyi değişik yönleri itibarıyla idrak etmek ve belirlemek üzere yapmıştı, Bruno ise daha ziyade belleğin görevini aydınlığa çıkarma uğruna çalışmıştır. O böylece gerçekte Lullian Sanatını, yine yakın zamanlarda dikkatleri üzerine çekmiş ve *Auctor ad Herennium*'da (Libr. III, 17) etraflı bir şekilde betimlenmiş olan, antiklerin uyguladığı şekliyle nimonik* sanatıyla ilişkilendirmiştir. Bir örnek vermek gerekirse; imgelemde istendiği zaman seçilecek belli sayıda farklı alan saptanır; muhtemelen bunlardan üçlü kümeler şeklinde düzenlenmiş ve Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Baruch, vb. gibi kimi sözcüklerle belirtilmiş oniki tane olabilir, bu bölümlere ezberlenmesi gereken şey yerleştirilir ve bir resimler dizisine çevrilir. Bu şekilde onu tekrarladığımızda, alışık olduğumuz üzere, onu bellekten veya kafadan söylememiz gerekmez, aksine onu sadece tablodan okuyormuş gibi okumamız gerekir. Tek güçlük söz konusu

[79] Jordanus Brunus, *De Minimo*, ss. 10, 16-18; Jacobi, *Werke*, Cilt, IV, II, ss. 34-39; Tennemann, Cilt IX, ss. 400-402; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dial. V, ss. 281-284. Minimum ile maksimumun bu karşıtlığı üzerine Bruno, örneğin *De triplici Minimo et Mensura libri V* (Francofurti apud Wechelium et Fischer, 1591, 8) gibi kimi özel eserler kaleme almıştır; metin notlarla ve şerhlerle heksametre şeklindedir; Buhle başlığı *De Minimo libri V* olarak sunar. Başka bir eser şu başlıktadır: *De Monade, Numero et figura liber*; Item De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8.

* Antik Yunan'da hafızadan bilgileri daha kolay çağırmak için kullanılan bir yöntem; imajlama, ilişkilendirme ve yerleştirme aşamaları aracılığıyla belleğe bir düzenlilik verme çabası, *–ed. notu.*

içerik ile resim arasında zekice bir bağıntı kurmada yatar; bu da kutsallıktan son derece uzak bileşimlere sebebiyet verir ve o yüzden bu sanat tavsiye edilecek bir sanat değildir. Bruno da bir bellek meselesi olan şey bir imgelem meselesi haline geldiği için –ki bu elbette bir alçalma idi– kısa süre sonra onu terk etmiştir. Gelgelelim Bruno'da şema sadece dışsal imgelerin bir resmi değil de düşüncenin evrensel belirlenimlerinin bir sistemi olduğu için, o bu sanata şüphesiz daha derin bir içsel anlam kazandırmıştır.[80]

α. Bruno verili olan evrensel idealardan bu sanata geçer. Yani tüm şeylerde tek bir yaşam, tek bir anlak bulunduğu için, Bruno bu evrensel anlağı belirlenimlerinin bütünlüğü içinde kavramak ve tüm şeyleri onun altında toplamak –onun sayesinde bir mantık felsefesi kurmak ve onu tüm yönlere uygulanabilir kılmak– yönünde belli belirsiz bir umut taşıyordu.[81] Şöyle diyor: Oradaki değerlendirme konusu, gerçeğin, bilinebilirin ve rasyonel olanın ilişkisine dâhil olduğu ölçüde, evrendir. Spinoza gibi o da aklın düşünülür şeyi ile edimsel şey arasında ayrım yapar: Metafizik nasıl ki nesnesi olarak töz ve ilineğe bölünen evrensel şeyi alıyorsa, başlıca mesele de aklın şeyi ile edimsel şeyi birbirine bağlayıp kuşatan ve ikisinin de birbiriyle uyumlu olduğunu gören tek ve daha evrensel bir sanatın olduğudur, öyle ki hangi türden olursa olsun çokluk yalın birliğe geri götürülmektedir.[82]

---

[80] Bruno böyle birçok topico-nimonik eser kaleme almış olup en eskileri şunlardır: *Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris. ap. Æg. Gorniburn, 1582, 12. –J. Brunus, *Nol. De Umbrisidearum, implicantibus Artem quærendi &.*, Paris. ap. Eund 1582, 8. İkinci kısım şu başlığı taşır: *Ars memoriæ.* –Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum &. İthafından açıkça anlaşıldığı üzere Bruno'nun bu eseri İngiltere'de, dolayısıyla da 1582 ve 1585 arasında yayınlanmıştır. –Jordanus Brunus De Lampade combinatoria Lulliana, Vitebergæ 1587, 8. Wittenberg Üniversitesi rektörüne ithaf ettiği De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, eserini de aynı yerde kaleme almıştır. –Jordanus Brunus De Specierum scrtuinio et lampade combinatoria Rayın. Lulli, Pragæ, exc. Georg. Nigrinus 1588, 8; ayrıca Raymund Lullius'un eserleri içinde basılmıştır. –De imaginum, signorum et idearum compositione libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Ficsher, 1591, 8.

[81] Buhle, *Geschichte der neuern Philos.*, Cilt II, II, s. 715 (717); Jordanus Brunus, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Jordani Bruni Nolani scripta, quæ latine confecit, omnia. ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard, 1835, Fasc. II), c. 1, s. 238.

[82] Buhle, *Geschichte der neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 717, 718 (719, a-718, b); Jord. Brunus, *De compend. architect.*, c. 5, s. 239.

β. Bruno'ya göre tüm bundaki ilke genel olarak anlaktır: Etkinliği kendi ötesine uzanan, duyusal dünyayı varoluşa getiren anlaktan başka bir şey değildir. Güneşin gözle ilişkili olması gibi o da tinin aydınlanması ile ilişkilidir: O yüzden fenomenal bir dünya ile ilgilidir, kendisini değil bunu aydınlatır. Başkası, gözün görünür şeylerle ilişkili olması gibi, değişik sınıfları içinde düşünce nesneleriyle ilişkili olan kendinde etkin anlaktır.[83] Sonsuz form, akılda ikamet eden etkin anlak, ilk olandır, gelişen ilkedir; süreç kimi bakımlardan Yeni Platoncularda karşılaşılan şeyi anımsatır. Bruno'nun büyük çabası gerçekte şimdi bu etkin anlağı örgütleme kiplerini kavrayıp tanıtlamaktır.

γ. Bu daha ayrıntılı olarak şu şekilde sunulmaktadır: İnsan arı hakikatin kendisine, mutlak ışığa sadece yaklaşır; insanın Varlığı mutlak Varlığın kendisi değildir ki, Bir ve İlk olan sadece odur. İnsan sadece İdea'nın, saflığı ışık olan ama aynı zamanda karanlıktan da pay alan gölgesi altında durur. Tözün ışığı bu arı İlk Işıktan taşar, ilineğin ışığı ise tözün ışığından taşar. Bununla, ilk üçlünün üçüncü uğrağı olarak Proklos'ta da karşılaşmıştık (Cilt II, s. 386). Birliği içindeki bu mutlak ilke Bruno'ya göre ilk maddedir ve o bu ilkenin ilk edimine orijinal ışık (*actus primus lucis*) adını verir. Bununla birlikte, çok olan tözler ve ilinekler ışığın tamamını alamazlar, bu yüzden onlar sadece ışığın gölgesinde içerilirler; aynı şekilde idealar da sadece onun gölgeleridir.[84] Doğanın gelişimi anbean devam edip durur; yaratılmış şeyler ilk ışığın bizzat kendisi değil, ilk ilkenin bir gölgesidir sadece.

δ. Bruno şöyle devam eder: Bu öz-üstü olandan (*super-essentiale*) –Proklos'ta da karşılaşılan bir ifade (Cilt II, s. 382)– özlere, özlerden varolana, varolandan da onların iz, imge ve gölgelerine ilerlenir ve bu çift bir doğrultuda olur: Her ikisi de içerisinde meydana getirilmek üzere maddeye yönelir (bu gölgeler bu durumda doğal bir biçimde mevcuttur) ve aynı zamanda onlar aracılığıyla bilinmek üzere de duyum ve akla yönelir. Şeyler İlk Işıktan karanlığa doğru çekilirler. Ama

[83] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, s. 717 (719, a); Jord. Brun. *De compend. architect.* c. 2, 3, ss. 238, 239.

[84] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 723, 724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio I-IV, ss. 300-302.

evrendeki her şey yakın bağıntı içinde olduğu için, tek bir evren, bu evrenin tek bir düzen ve yönetimi, tek bir ilke ve amaç, tek bir ilk ve son olsun diye, aşağıdaki ortadakiyle ve bunlar da yukarıdakiyle, bileşik basitle, basit daha basit olanla, madde tinsel olanla [ilişki içindedir]; böylece, evrensel Apollon'un lirinin sesini takip ederek (Herakleitos'un kullanmış olduğunu gördüğümüz bir ifade, Cilt I, ss. 260, 261), ateşin yoğunlaşıp havaya, havanın suya, suyun da toprağa dönüşmesi gibi, aşağı olanlar adım adım yüksek olanlara geri götürülebilir. Böylece her şeyde Tek Bir Varlık vardır. Bu süreç bu geri dönüşle aynıdır ve onlar bir çember oluştururlar. Kendi sınırları içerisinde Doğa her şeyi her şeyden meydana getirebilir ve dolayısıyla anlak da her şeyi her şeyden bilebilir.[85]

ε. Karşıtların birliği daha ayrıntılı olarak şu şekilde açıklanmaktadır: Gölgelerin türlülüğü hiçbir reel karşıtlık değildir. Karşıtlar, güzelle çirkin, uygunla uygunsuz, eksiksizle eksik, iyiyle kötü, aynı tasarım içinde bilinirler. Eksiklik, kötülük, çirkinlik kendilerine ait özel idealara dayanmazlar; kendilerine özgü bir tasarım içinde değil –ki bu hiçliktir– başka bir tasarım içinde bilinir hale gelirler. Zira bu, yani özel olarak onlara ait olan, varolandaki varolmayandır, etkideki noksanlıktır. İlk anlak orijinal ışıktır; ışığını en içten en dışa yayar ve onu gene en dıştan kendisine çeker. Her Varlık, kapasitesine göre, bu ışıktan bir parçayı kendisine mal edebilir.[86]

ζ. Şeylerdeki reel öğe, algılanan veya duyumsanan ya da tekil olana özgü olan değil de düşünülür olanın kendisidir; reel denen ne varsa, duyusal olan, Varlık-olmayandır. Güneşin altında ortaya çıkan her şey, maddenin bölgesinde ikamet eden her şey, kibir kavramının (sonluluk) kapsamına girer. Bilgeysen tasarımlarına İdealardan sağlam bir temel bulmaya çalış. Şeylerin arı ışığı bu bilinebilirlikten başka bir şey değildir, ki bu ilk anlaktan ileri gelir ve ona yönelir; varolmayan bilinmez. Burada zıt ve türlü olan, ilk anlakta uyum ve birliktir. O nedenle, almış olduğun imgeleri tanımlayabilmeye, onları uyumlu kılıp

[85] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 724-726; Jordanus Brunus, *De Umbris idearum*, Intentio V-IX, ss. 302-305.

[86] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 727, 731; Jordanus Brunus, *De Umbris idearum*, Intentio XXI, s. 310; *De triginta idearum conceptibus*: Conceptus X, s. 319.

birleştirebilmeye çalış; böylece zihnini yorgun, düşüncelerini karanlık ve belleğini karmakarışık kılmazsın. Kendinde doğal şeyin formu vasıtasıyla değil de –çünkü bu daha maddidir– daha ziyade anlakta olan idea yoluyla herhangi bir şeye dair daha iyi bir tasarım oluşturulacaktır: Fakat en üst derecede bu tasarıma, tanrısal anlakta varolduğu şekliyle nesnenin ideası yoluyla ulaşılır.[87] Burada verili olan farklılıklar o yüzden hiç de farklılık değildir, aksine her şey uyumdur. Dolayısıyla Bruno'nun çabası bunu geliştirmekti; ve bu tanrısal anlakta doğal olan belirlenimler öznel anlakta görünen belirlenimlere tekabül ederler. Bruno'nun sanatı sadece, tüm şeyleri kendi içerisinde kapsayan evrensel form şemasını belirlemeye ve uğraklarının kendilerini farklı varoluş alanlarında nasıl dışavurduğunu göstermeye dayanır.

η. Bruno'nun başlıca çabası o nedenle, Her Şeyi ve Bir'i, Lullus'un yöntemi tarzında, düzenli belirlenimler sınıfının bir sistemi olarak tasarlamaktı. Bundan dolayı Proklos'un yolunu takip ederek üç alanı belirginleştirir: Birincisi, tüm formların yaratıcısı olarak orijinal form (ὑπερουσία [hyperousia]); ikincisi, maddenin yüzeyine İdeaların izlerini basan ve orijinal resmi karşı karşıya yerleştirilmiş sayısız aynada çoğaltan fiziksel dünya; üçüncüsü, duyular için İdeaların gölgelerini sayısal olarak tekilleştiren, onları bire getiren ve anlak için genel tasarımlara yükselten rasyonel dünyanın formu. Orijinal formun bizzat kendisinin uğraklarına Varlık, iyilik (doğa veya yaşam) ve birlik denir. (Proklos'ta da karşılaşmış olduğumuz buna benzer bir şeydi, Cilt II, s. 385.) Metafiziksel dünyada orijinal form şeydir, iyidir, çokluk ilkesidir (*ante multa*); fiziksel dünyada bu kendini şeylerde, iyilerde, tekillerde sergiler; bilginin rasyonel dünyasında ise şeylerden, iyilerden ve tekillerden türetilir.[88] Birlik onları bir kez daha geri götüren faildir; ve Bruno aynı şeyin hem bir bakımdan nasıl bir doğal bir görünüş hem de başka bir bakımdan düşünce için varolan bir nesne olduğunu göstermek üzere, doğal ve metafiziksel dünyayı ayırt ederek yukarıdaki belirlenimler sistemini kurmaya çalışır.

---

[87] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 730-734; Jordani Bruni, *De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus*, Conceptus VII, X, XIII, XXVI, ss. 318-320, 323, 324.

[88] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, s. 745; Jordani Bruni, *Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum*, II, § 11.

Bruno, bu bağıntıyı daha yakından idrak etmeye çalıştığı için, düşünmeyi, Doğanın âdeta dışsal bir yazıyla dışsal olarak temsil ettiği şeyi âdeta içsel bir yazıyla içerden ve sıradan tasarıma uygun olarak temsil eden ruhun öznel bir sanatı ve etkinliği olarak görür. Düşünmek, diyor Bruno, hem doğanın bu dışsal yazısını kendi içine katma hem de içsel yazıyı dışsal yazıda tahayyül edip kanıtlama yeteneğidir. İçeriden düşünme ve buna uygun olarak dışarıdan örgütleme sanatını ve süreci tersine çevirme yeteneğini –insan ruhunun sahip olduğu bir sanat– Bruno, evrenin doğasının sanatı ile, her şeyin oluşup şekillenmesini sağlayan mutlak Dünya-ilkesinin enerjisi ile çok yakın bir ilişki içerisine yerleştirir. Tek bir form gelişmektedir; metallerde, bitkilerde, hayvanlarda forma sebep olan ve insanda, insanın dışarısını düşünüp örgütleyen, aynı dünya-ilkesidir; bütün dünya boyunca o sadece işleyişlerini sonu gelmez türlü şekillerde ifade etmektedir. Sonuç olarak, içeride ve dışarıda bir ve aynı ilkenin bir ve aynı gelişimi söz konusudur.[89]

Ars Lulliana eserinde Bruno, örgütleyici dünya-ilkesinin kendini açığa vurmasını da sağlayan ruhun bu değişik yazılarını belirleyip sistematikleştirme girişiminde bulunmuştur. Başlıca oniki yazı türünün ya da doğal formlar sınıfının bir başlangıç noktası oluşturduğunu varsayar: "*Species, Formæ, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notæ, Characteres et Sigilli.* Bazı yazı türleri dış formlar, resimler ve idealler (*extrinseca forma, imago, exemplar*) gibi dış anlamla ilgilidir; bu resim sanatı ve diğer plastik sanatlar Doğa Ana'yı taklit ederek betimlerler. Bazıları –kütle, süre, sayı bakımından– büyütüldükleri, zamana genişletildikleri ve çoğaltıldıkları iç anlamla ilişkilidir; bunlar düşgücünün ürünleridir. Bazıları birtakım şeylerdeki ortak bir benzerlik noktası ile ilişkilidir; bazıları şeylerin nesnel doğasından o denli uzaktır ki büsbütün hayal ürünüdürler. Son olarak, bazıları *signa, notæ, characteres et sigilli* olarak, sanata özgü gibi görünürler; sanatın güçleri bunlar sayesinde öyle büyüktür ki Doğadan bağımsız, Doğanın ötesinde ve hatta durum gerektiriyorsa Doğaya karşı eyleyebiliyor gibi görünür."[90]

---

[89] Buhle, *Gesch. d. neuern. Philos.*, Cilt II, II, s. 734; karş. Jordan. Brun., *De Umbris Idearum: Ars Memoriæ*, I-XI, ss. 326-330.

[90] Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 734, 735; Jordan. Brun., *De Umbris Idearum: Ars Memoriæ*, XII, ss. 330, 331.

Buraya kadar her şey bütününde iyi gidiyor; aynı şemanın tüm yönlere uygulanması söz konusu. Dış Doğanın formları ona tekabül edecek şekilde, içsel sanatçının, üretici düşüncenin mantıksal sistemini tasarlama yönündeki bu girişime saygı duyulur. Gelgelelim Bruno'nun sistemi muazzam bir sistem olsa da, düşünce belirlenimleri onda, daha sonraki dönemlerde doğa felsefesinin sınıflandırmasında da olduğu gibi, aynı zamanda sığ ya da salt ölü tipler haline gelmektedir; zira tıpkı doğa filozoflarının her alanda mutlak olarak görülen üçlü karakteri geliştirmiş olmasında olduğu gibi Bruno da sistemin uğraklarını ve zıtlıklarını sadece sıralamaktadır. Daha ileri veya daha belirli uğrakları Bruno bir araya toplamaktan başka bir şey yapmamıştır; onları figürlerle ve sınıflandırmalarla tasarlamaya çalıştığında sonuç kafa karışıklığıdır. Temel diye ortaya konan oniki formun ne türetimi takip edilmiştir, ne onlar tek bir sistem içinde birleştirilmiştir ne de daha öte çoğaltılmaları çıkarsanmıştır. Bruno yazılarından bazılarını (*De sigillis*) konusunun bu kısmına adamıştır ve bu farklı eserlerde farklı şekillerde sunulmaktadır; şeylerin görünüşleri düşüncelere tekabül eden harfler veya simgelerdir. Bu fikir, her belirlenimi en nihayetinde sabit olarak gören Aristoteles'in ve Skolastiklerin bölük pörçüklüğüyle kıyaslandığında bütününde övgüye değerdir. Fakat fikrin sürdürülüşü bir ölçüde Pythagorasçı sayılarla ele eledir ve dolayısıyla da yöntemsiz ve keyfîdir; bir ölçüde de Bruno'yu takip etme imkânımızın olmadığı metaforik, alegorik bileşimler ve bağlaşımlar bulmaktayız; bu düzen getirme girişiminde her şey en yabanıl düzensizlik içinde birbirine karışmıştır.

Birlik düşüncesine sahip olmak büyük bir başlangıçtır; diğer nokta ise evreni gelişimi içinde, belirlenimlerinin sistemi içinde kavrama ve dış görünüşün fikirlerin bir simgesi olduğunu gösterme yönündeki bu girişimdir. Bruno'nun öğretisinin ele alınması gereken iki yönü bunlardır.

4. Vanini

Giulio Cesare Vanini'nin de bu döneme ait olduğunu belirtmek gerekir; ilk adı gerçekte Lucilio idi. Onda Bruno'yla benzer birçok nokta bulunur ve Bruno gibi o da felsefe uğruna şehit olmak zorunda

kalmıştır; yakılarak öldürülerek Bruno'nun kaderini paylaşmıştır. 1586'da Napoli'ye bağlı Taurisano'da doğdu. Ülke ülke gezip dolaştı; onu Cenevre'de, ardından Lyon'da buluyoruz ki oradan da Engizisyondan kurtulmak için İngiltere'ye kaçmıştır. İki yıl sonra tekrar İtalya'ya döndü. Cenevre'de İbn Rüşd'ün sistemi üzerine Doğa Felsefesi dersleri verdi, ama yaranamadı. Seyahatlerinde türlü türlü tuhaf maceralarla karşılaştı, felsefe ve teoloji üzerine pek çok değişik tartışmalara katıldı. Gitgide şüpheleri üzerine daha çok çekti ve Paris'ten kaçtı; sapkınlık değil ama dinsizlik suçlamasıyla mahkemeye çağrıldı. Ona suçlamada bulunan Franconus, gerçeği söyleyeceğine yemin ederek, onun dine küfürler ettiğini ifade etti. Vanini itiraz ederek, Katolik Kilisesine ve Teslis'e olan inancına sadık kalmış olduğunu belirtti ve ateizm suçlamasına yanıt olarak, yargıçların huzurunda yerden bir saman alıp bu samanın bile onu Tanrı'nın varoluşuna inandırdığını söyledi. Ama bu işe yaramadı; 1619'da Fransa'nın Toulouse kentinde kazığa bağlanarak ölüme mahkûm edildi ve ceza infaz edilmeden önce dili cellat tarafından kopartıldı. Vanini'nin haksız olduğunun nasıl kanıtlandığı bununla birlikte açık değildir; dava büyük ölçüde kişisel husumetten ve Toulouse'daki papazların işkence etme hevesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir.[91]

Vanini'yi harekete geçiren şey esas olarak Cardano'nun orijinalliğiydi. Onda, teolojiye karşı düşmanca bir doğrultuya giren aklı ve felsefeyi görüyoruz, oysa Skolastik felsefe teoloji ile çok yakın ilişkiler içindeydi ve teoloji böylelikle onaylanmış sayılıyordu. Katolik Kilisede sanat gelişmişti, ama özgür düşünceyle bağı kopmuş ve özgür düşünceye yabancı kalmıştı. Bruno ve Vanini'de Kilise bunun intikamını aldı; bilimden vazgeçti ve bilime karşı düşmanca bir tutum takındı.

Vanini'nin felsefesi çok ötelere uzanmaz; o, Doğanın canlı enerjisine hayranlık besler; akıl yürütmeleri derin değil, aksine daha çok düşsel fikirlerin doğasını taşıyordu. O hep diyalog formunu tercih eder ve ifade edilen görüşlerden hangisinin ona ait olduğu açık değildir. Aristoteles'in Fizik konusundaki eserleri üzerine yorumlar kaleme

[91] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 671-677; Buhle, *Gesch. d. neuern Phil.*, Cilt II, II, ss. 866-869.

almıştır. Elimizde Vanini'nin oldukça ender bulunan iki eseri bulunuyor. Biri şu isimdedir: *Amphitheatrum æternæ providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Cæsare Vanino, Lugd.* 1615 [Antik Felsefeye, Ateistlere, Epikourosçulara, Peripatetiklere ve Stoacılara Karşı Tanrısal-Sihirsel, Hristiyan-Fiziksel, Astrolojik-Katolik Ebedî İlahi Takdirin Amfitiyatrosu]; o bu eserde tüm bu felsefelere ve onların ilkelerine dair oldukça etkili ve güzel bir açıklama sunar, ama onları çürütme şekli pek zayıftır. İkinci eser şu başlığı taşır: "Doğanın Harikulade Sırları, Ölümlülerin Kraliçesi ve Tanrıçası Üzerine" (*De admirandis Naturæ, reginæ Deæque mortalium, arcanis libr. IV., Lutetiæ* 1616); başta onda "Katolik Papalıkla ve Roma diniyle çelişen ve hasmane bir ilişki içine giren" hiçbir şey bulmamış olan "Sorbon'un onayıyla" basılmıştır. Fiziğe ve doğa tarihine ait değişik meselelere dair bilimsel araştırmalar içermektedir ve yine diyalog formunda olup, karakterlerden hangisinin Vanini'nin kendi görüşlerinin sözcüsü olduğu belirtik kılınmamıştır. Ondan gelen güvence şudur ki, Hristiyan öğretimi almamış olsaydı şu veya bu öğretiye inanırdı. Bununla birlikte, Vanini'nin eğilimi natüralizm yönündedir; o, Doğanın Tanrı olduğunu, tüm şeylerin mekanik bir oluşuma sahip olduğunu göstermiştir. Bu yüzden, bağıntısı içinde tüm evreni ereksel nedenlerle değil, yalnızca fail nedenlerle açıklamıştır; ancak bu öyle bir şekilde ifade edilir ki yazar bunu kendi ulaştığı sonuç gibi sunmaz.[92]

Vanini böylece aklı, Pomponazzi ve diğerlerinin daha önce yapmış olduğu gibi (*yukarıda*, ss. 117-118), imanla ve kilise dogmasıyla karşıtlık içine yerleştirmiştir. Ancak onlar hep, akıl yoluyla şu veya bu dogmanın Hristiyan inançla doğrudan çelişki içinde olduğunu kanıtlıyorlardı, kanaatlerini Kilisenin takdirine sunduklarını açıklıyorlardı –daha sonraları reform edilmiş kilisede Bayle'in hep benimsemiş olduğu bir yol. Bu filozofların başka bir pratiği ise teolojik dogmalarla çelişen türlü türlü argümanlar ve teoriler, aklın yol açtığı ama onların imana boyun eğdirdikleri çözülemez pek çok güçlük ve çelişki ortaya

[92] Buhle, *Lehrbuch. d. Gesch. d. Phil.*, VI, I, ss. 410-415; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 677-680; Buhle, *Gesch. d. neuern Philos.*, Cilt II, II, ss. 870-878.

koymaktı. O nedenle örneğin Bayle, birçok felsefi kavrayışa değindiği eleştirel *Dictionnaire* eserinde bulunan "Manicilik" maddesinde, iki ilkenin varolduğu iddiası çürütülemeyecek olsa da bu noktada Kiliseye razı olmamız gerektiğini söyler. Bu şekilde Kiliseye karşı olası tüm argümanlar geliştirilmiştir. Vanini böylece Kefarete karşı itirazları ifade eder ve Doğanın Tanrı olduğunu kanıtlamak üzere argümanlar ortaya atar. Şimdi, insanlar aklın Kilise dogmalarıyla çelişmeyeceğinden emindi ve hiçbir iman akıl yoluyla ikna olunan şeyden vazgeçmeye dayanan bir boyun eğme samimiyetine yerleştirilmiyordu; bu yüzden, Copernicus'un sistemini savunduğu için Galileo diz çökerek sözlerini geri almak zorunda kalmış ve Vanini de yakılarak öldürülmüştü. Bu ikisi de yazıları için diyalog formunu boşuna seçmişlerdi.

Vanini şüphesiz Diyaloglardaki konuşmacılardan birine "İncil metninden hareketle, şeytanın Tanrı'dan daha kudretli olduğunu" ve dolayısıyla da dünyayı Tanrı'nın yönetmediğini bile kanıtlattırır (*De naturæ arcanis*, s. 420). Argümanlarından bazıları şunlardır: Âdem ve Havva Tanrı'nın iradesine karşı günah işlediler ve böylece bütün insan soyunu perişan ettiler (*ad interitum*): İsa da karanlığın güçleri tarafından çarmıha gerildi. Ayrıca Tanrı'nın iradesi tüm insanların kurtarılması gerektiği yönündedir. Ancak dünyanın geri kalanıyla kıyaslandığında pek az Katolik vardır ve Yahudiler de genellikle imanlarından dönmüşlerdir; Katolik dini ancak İspanya, Fransa, İtalya, Polonya ve Almanya'nın bir bölümüne kadar yayılmıştır. Ateistler, kâfirler, sapkınlar, pezevenkler, zina yapanlar, vb. de çıkarılacak olursa geriye daha da azı kalacaktır. Sonuç olarak, şeytan Tanrı'dan daha kudretlidir. Bunlar aklın argümanlarıdır, çürütülemezler, ama o kendini imana teslim etmiştir. Kimsenin buna inanmamış olması dikkat çekicidir; bunun nedeni de rasyonel olduğunu öne sürdüğü şeyin çürütülmesinde onun samimi olmasının imkânsız olmasıydı. Çürütmenin zayıf ve öznel olması kimseye Vanini'nin samimiyetinden şüphe etme hakkını vermez, çünkü zayıf sebepler özne için inandırıcı olabilir, tıpkı öznenin nesnel meselelerle ilgili olarak kendi haklarına bağlı kalması gibi. Vanini'ye karşı açılan davanın altında yatan şey şudur ki, bir insan aklı vasıtasıyla kendisine tartışmasız görünen bir şeyi algılamaya başlamışsa, bu belli algılara yapışıp kalmaktan başka bir şey yapamaz,

bu algılara karşıt olan şeye inanamaz. İmanın onda bu algı gücünden daha kuvvetli olduğuna inanmak mümkün değildir.

Kilise bu şekilde Vanini'yi mahkûm etmekle tuhaf bir çelişki içine düştü, çünkü Vanini Kilisenin öğretilerini akla uygun bulmuyor ama gene de kendisini bunlara teslim ediyordu; Kilise böylece öğretilerinin aklın üstünde görülmesini ama akla da uygun olmasını ve aklın kendinden yeni bir şey katmaksızın sadece teolojinin içeriğini açıklamak gibi formel bir işleve sahip olmasını talep ediyor gibi görünüyordu – yanan kazıkla vurguladığı bir talep. Kilisenin bu hassasiyeti tutarsızdı ve onu çelişkiler içine soktu. Zira şüphesiz önceki dönemlerde, aklın vahyedilmiş olanı kavrayamayacağını ve sonuç olarak da aklın bizzat getirdiği itirazları akılla çürütüp çözmenin pek önemli bir mesele olmadığını kabul etmişti. Ancak şimdi Kilisenin iman ile aklın çelişmesinin ciddiye alınmasına müsaade etmediği, aksine bunu iddia eden Vanini'yi bir ateist olarak kazıkta yakarak öldürdüğü için, Kilisenin öğretisinin akılla çelişmeyeceği, buna rağmen insanın gene de aklını Kiliseye boyun eğdirmesi gerektiği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Burada vahiy denen şeyle akıl arasındaki çatışmanın fitili ateşlenmiştir ki birincisi bağımsız olarak ortaya çıkar, ikincisi ise ondan ayrıdır. Bu ana dek ikisi birdi, yani insanın ışığı Tanrı'nın ışığıydı; insan kendine ait bir ışığa sahip değildi, aksine onun ışığı tanrısal görülüyordu. Skolastikler dinin içeriğinin ötesinde kendine ait bir içeriğe sahip hiçbir bilgiye sahip değillerdi; felsefe bütünüyle formel kalıyordu. Gelgelelim şimdi, dinin içeriğine karşıt olan, kendine ait bir içeriğe sahip olmaya başladı; yani akıl en azından kendi içeriğine sahip olduğunu veya akla uygun olma formunu diğerinin dolaysız içeriğinin karşısına koyduğunu hissetti.

Bu karşıtlık eskiden şu sıralarda taşıdığından farklı bir anlama sahipti; önceki anlam şuydu ki, iman hakikat olarak sunulan ve insanın hakikat olarak onunla kalması gerektiği Hristiyanlığın öğretisidir. Burada imanı bu içerikte buluruz ve bunun karşısında da akıl aracılığıyla kanaat durur. Gelgelelim şimdi, bu iman düşünen bilincin bizzat kendisine aktarılır; özbilincin bizzat kendisinin öğretinin nesnel içeriğiyle değil, kendi içerisinde bulduğu olgularla olan bir ilişkisidir. Önceki

karşıtlıkla ilgili olarak, nesnel itikatta bir ayrım yapmak gerekir; onun bir kısmı dogma olarak Kilisenin öğretisidir, Tanrı'nın doğası konusundaki öğretidir, Onun Birde Üç olduğudur; Tanrı'nın dünyada, tende görünmesi, insanın bu tanrısal doğayla olan ilişkisi, Onun kutsallığı ve tanrısallığı bununla ilgilidir. Bu, ebedî gerçekliklerle ilgili olan kısımdır, insanlar için mutlak önem taşıyan kısımdır; bu kısım içeriği bakımından özünde spekülatiftir ve ancak spekülatif Kavramın nesnesi olabilir. Ona da inanılması gereken diğer kısım ise bu içerikle bağıntılı olan başka dışsal tasarımlara ilişkindir; Eski ve Yeni Ahit'in yanı sıra Kilisede de tarihe ait olan şeylerin tüm kapsamı buna aittir. Tüm bu sonlu öğeye inanılması da talep edilebilir. Örneğin eğer bir insan hayaletlere inanmıyorsa bir özgür-düşünen, bir ateist sayılırdı: Cennetteki Âdem'in yasak meyveden yediğine inanmayan bir insan için de durum aynı olacaktır. Her iki kısım da tek bir düzeye yerleştirilir; ama bu, iki kısma da aynı şekilde inanılması talep edildiğinde, Kilise ile imanın yıkımına meyleder. Hristiyanlık karşıtları olarak ve Voltaire'in dönemine dek ateistler olarak kınanmış olanlar, esas olarak bu dışsal tasarımlara dikkat çekmişlerdir. Bu gibi dışsal tasarımlara sıkı sıkıya bağlı kalındığında, çelişkilere işaret edilmesi kaçınılmazdır.

5. Petrus Ramus

Pierre de la Ramée 1515 yılında, babasının gündelik emekçi olarak çalıştığı Vermandois'te doğdu. Öğrenme arzusunu duyurmak üzere erkenden Paris'in yolunu tuttu: Fakat iki vesileyle, *Collége de Navarre*'de bir hizmetçi olarak iş bulmadan önce geçimini sağlarken yaşadığı güçlüklerden dolayı bunu yarıda bırakmak durumunda kaldı. Burada bilgisini genişletmek için bir fırsat buldu; Aristotelesçi felsefeyle ve matematikle meşgul oldu ve tartışmadaki olağanüstü hatiplik ve diyalektik çeviklikle sivrildi. *Magister* derecesini almak için düzenlenen bir tartışmada büyük sansasyon yaratan bir tezle kamu önüne çıktı: "Aristoteles'in öğrettiği her şey doğru değildir;" ve onurlandırıldı. *Magister* olduktan sonra Aristotelesçi mantığa ve diyalektiğe öyle keskin bir şekilde ve şiddetle saldırdı ki bu, hükümetin dikkatini çekti. Şimdi o, Aristoteles-karşıtı görüşleriyle dinin ve bilimin temellerini oymakla suçlanıyordu; bu suçlama Ramus'un

düşmanları tarafından bir ceza davası olarak Paris meclisinin huzuruna getirildi. Ama meclis hukuki bir şekilde davranma eğiliminde gibi göründüğü ve Ramus'a meylediyor gibi durduğu için şikâyet geri çekilerek kral konseyinin önüne getirildi. Konsey, Ramus ile hasmı Goveanus arasında, ikisini Goveanus'un, ikisini Ramus'un seçeceği, başkanı ise kral tarafından atanacak olan beş yargıçtan oluşan özel bir komisyon önünde bir tartışma düzenlenmesine karar verdi; bu yargıçlar sonuç hakkındaki görüşlerini kralın takdirine sunacaklardı. Kamunun ilgisi güçlüydü, ama münazara kılı kırk yarar bir şekilde sürdürüldü. İlk gün Ramus, *Organon* bir tanımla başlamadığı için Aristotelesçi mantık ve diyalektiğin eksik ve kusurlu olduğunu ileri sürdü. Komisyon bir tartışmanın veya bir tezin gerçekten de bir tanım gerektirdiği, ama diyalektikte bunun zorunlu olmadığı sonucuna vardı. İkinci gün Ramus, Aristotelesçi mantığı düzensiz oluşu nedeniyle eleştirdi; bunun özsel olduğunu öne sürdü. Kralın komisyon üyesinden ve hasım Goveanus'un iki temsilcisinden oluşan yargıçların çoğu şimdi esasen soruşturmayı fesh etmek ve başka bir gün işe koyulmak istediler, çünkü Ramus'un iddiaları onları güç bir duruma sokmuştu. Ramus kralın yardımına başvurdu, ama kral onu dinlemeyi reddetti ve yargıçların kararının nihai olarak görülmesi gerektiği kararına vardı. Ramus işte bundan dolayı mahkûm edildi, ama diğer ikisi meseleye katılmadı ve hatta istifa ettiler. Karar Paris'in tüm sokaklarına alenen asıldı ve Avrupa'daki tüm eğitim akademilerine gönderildi. Büyük ölçüde Aristotelesçilerin eğlenmesi için tiyatrolarda Ramus'u hedefleyen oyunlar oynandı. Halk genellikle bu tür tartışmalara oldukça canlı bir ilgi gösterir ve bu türden birtakım münazaralar okulların benzer sorunları üzerine daha önce de gerçekleştirilmişti. Örneğin, *quidam*, *quisquis*, *quoniam* mı yoksa *kidem*, *kiskis*, *koniam* mı denmeli diye bir kraliyet *Collége*'indeki profesörler Sorbonlu teologlarla tartışmaya girmişler ve bu tartışmadan da meclis huzuruna getirilen bir dava çıkmıştı, çünkü doktorlar *quisquis* diyen bir teologdan arpalık alıyorlardı. Hâkimlerin önüne, *ego amat*'ın *ego amo* kadar doğru olup olmadığı konusunda başka bir ateşli ve sert ihtilaf getirilmiş ve bu tartışma onlar tarafından hasıraltı edilmişti. Sonunda Ramus Paris'te bir kamu eğitimi görevi, bir profesörlük edindi; ama bir Huguenot

olmuş olduğu için bu görevden, hâkim olan içsel huzursuzluk içinde birkaç kez ayrıldı; bir vesileyle Almanya'ya bile seyahat etti. Ramus sonunda 1572'de Aziz Bartholomeos Arifesinde düşmanlarının elinden öldü; onun en sert düşmanları arasında olan meslektaşlarından biri, Charpentier, suikastlerle meşgul olmuştu; Ramus ondan korkunç bir muamele gördü ve sonra yüksek bir pencereden atıldı.[93]

Ramus özellikle de şimdiye dek olduğu şekliyle Aristotelesçi diyalektiğe yönelik saldırılarıyla büyük ilgi uyandırdı ve diyalektiğin kurallarının formel doğasının sadeleştirilmesine büyük ölçüde katkıda bulundu. O özellikle de skolastik mantığa olan aşırı düşmanlığıyla ve onun karşısına bir Ramus mantığı koymuş olmakla ünlüdür –bugüne kadar gelmiş bir karşıtlık ki Almanya'daki yazın tarihinde bile Ramusçular, Ramus karşıtları ve yarı-Ramusçular gibi değişik hiziplerden bahsedildiğini görüyoruz.

Bu dönem kapsamında, genellikle Felsefe tarihinde bahsi geçen, Michel de Montaigne, Charron, Machiavelli, vb. gibi başka birçok kayda değer insan bulunmaktadır. İlk ikisinin popüler yazıları insan yaşamı, toplumsal ilişkiler, doğru ve iyi üzerine hoş, incelikli ve tinsel düşünceler içerir. Kendi bilinçlerinden, insanın deneyim alanından, gözlemden, dünyada ve yürekte meydana gelenlerden yararlandıkları ölçüde, bu kişilerin çabaları felsefe sayılmaktadır. Bir yaşam felsefesi içinde bu tür deneyimleri kavrayıp ifade etmişlerdir; dolayısıyla hem eğlendirici hem eğiticidirler. Üzerinde işgördükleri ilkeye uygun olarak, Skolastik bilginin bu döneme dek türetilmiş olduğu kaynakları ve ayrıca söz konusu bilgiyi kazanmanın bu noktaya kadarki yaygın yöntemlerini tamamen terk etmişlerdir. Bununla beraber, onlar Felsefe için en yüksek ilgi sorununu araştırmalarının nesnesi haline getirmedikleri için, gerçek anlamda Felsefe tarihine değil, genel kültüre ve sağlıklı insan anlağına aittirler. İnsanın kendi işlerine daha büyük bir ilgi göstermesine, kendine güven kazanmasına katkıda bulunmuşlardır; onların sağladığı başlıca hizmet budur. İnsan tekrar yüreğinin içerisine bakmış ve ona gerçek değerini vermiştir; ardından kendi yüreğine ve anlağına, imanına, bireyin mutlak varoluşla ilişkisinin

[93] Buhle, *Gesch. d. neuern. Philos.*, Cilt II, II, ss. 670-680; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 548-562.

özünü geri getirmiştir. Henüz bölünmüş bir yürek olmasına rağmen, bu bölünme, bu özlem kendi içerisinde bir anlaşmazlık haline gelmiştir; ve insan kendi içerisindeki bu anlaşmazlığı ve onun yanında da kendindeki dinginliği hissetmektedir. Fakat burada, daha yüksek bir şekilde ve gerçek yetkesi içinde bilinen evrensel ilkeden dolayı, bizimle ilgili olan bir geçişten bahsetmemiz gerekiyor.

C. Reform

İnatçı Alman karakterinin geçirmiş olduğu ve geçirmek zorunda olduğu ebedî çelişkiler ve korkunç disiplinin ardından, zihin kendi kendisiyle uzlaşımının –formu zihin içerisinde gerçekleşmek zorunda olan bir uzlaşım– bilincine vardığında, Lutherci Reform içinde büyük bir devrim ortaya çıktı. Yeryüzü ve yeryüzünün cisimsel nesneleri, insanın erdemleri ve ahlakı, bireysel yürek ve vicdan insan için bir değer taşımaya başlayınca insan böylece Öte'den tinin huzuruna getirildi. Kilisede evlilik ahlakdışı görülmüyorduysa da kendini tutma ve cinsel ilişkiden uzak durma daha yüksek görülüyordu, ama şimdi evlilik tanrısal bir kurum olarak görülmeye başladı. Ardından, yoksulluk mal mülkten daha iyi sayılıyordu ve sadakayla yaşamak dürüstçe kendi ellerinin emeğiyle geçinmekten daha yüksek görülüyordu; fakat şimdi, yoksulluğun en ahlaksal yaşam olmadığı bilinir hale geldi, çünkü en ahlaksal yaşam kişinin kendi emeğiyle yaşamasına ve emeğinin meyvelerinden haz almasına dayanır. İnsan özgürlüğünün bastırılmasına neden olan kör itaat keşişlerin ettiği üçüncü yemindi, şimdi buna karşı evlilik ve mülkiyet gibi özgürlüğün de tanrısal olduğu kabul edildi. Aynı şekilde, bilgi yanı bakımından da insan otoritenin Öte'sinden kendisine geri döndürüldü; aklın da mutlak olarak evrensel ve dolayısıyla da tanrısal olduğu kabul edildi. Şimdi, dinin insanın zihninde kendi yerini taşıması gerektiği ve tüm kurtuluş sürecinin insanın zihninde geçmesi gerektiği algılandı –insanın kurtuluşu kendi işidir ve insan bu sayede kendi vicdanıyla ilişki içerisine ve sözde kayra aracını ellerinde tutan rahiplerin dolayımına gerek duymaksızın Tanrı'yla dolaysız bağıntı içerisine girmektedir. Aslında öğreti, algı, kendinin ve kendi eylemlerinin gözlemlenmesi aracılığıyla gene de bir dolayım mevcuttur; ama bu, ayırıcı bir duvarın olmadığı bir dolayımdır, buna

karşılık eskiden kilise ile rahip sınıfından olmayanlar arasında tunçtan bir bölme duvarı vardı. Böylece Tanrı'nın tini insanın yüreğinde ikamet etmelidir ve insanda bu nüfuz edici tin işlemelidir.

Wycliffe, Huss ve Brescialı Arnold benzer erekleri gözeterek skolastik felsefeden yola çıkmış olsalar da, bunları mütevazı bir şekilde olanaklı kılmak ve öğrenilmiş herhangi bir skolastik kanaat olmaksızın zihin ve tinden başka her şeyi bir kenara atmak için gereken karaktere sahip değillerdi. Tin'in özgürlüğü ilk olarak Luther'le birlikte embriyo halinde varolmaya başladı ve formu da embriyo halinde kalacak olduğuna işaret ediyordu. Tanrısallığın insanın edimselliğine getirilmesini sağlayan insanın kendi kendisiyle uzlaşımının bu başlangıcı, o nedenle başta yalnızca ilkedir. Bu özgürlüğün açınımı ve kendineyansıyan kavranışı, tıpkı zamanında Hristiyan öğretinin Kilisede geliştirilmiş olması gibi, daha sonraki bir adımdı. İnsanın, etkinliğinde doyum bulmasını, neşesini emeğinde taşımasını ve emeğini caiz ve meşru görmesini olanaklı kılan öznel düşüncesi ve bilgisi, öznelliğe verilen bu değer, şimdi eksiksiz bir şekilde meşru kılınmak ve hatta mutlak ödev olmak için daha yüksek bir onaya, en yüksek onaya gerek duyuyordu; bu onayı kazanabilmek için de en arı formunda alınmak zorundaydı. İnsanın salt öznelliği, onun bir iradeye sahip olduğu ve eylemlerini onunla şu veya bu yola yönelttiği olgusu, herhangi bir aklama oluşturmaz: Yoksa akıl karşısında dayanamayan, kendini yalnızca öznel ereklerde gerçekleştiren barbarca irade aklanmış olurdu. Dahası, eğer keyfî irade evrensellik formunu edinirse, eğer erekleri akla uygunsa ve insanlığın özgürlüğü olarak, keza başkalarına da ait olan yasal hak olarak kavranıyorsa, orada aslında yalnızca icazet öğesi vardır, ama mutlak şekilde günah olarak değil de cevaz verilmiş olarak tanınan erekte gene de daha fazlası söz konusudur. Sanat ve sanayi şimdi etkinlikleri aklanmış olduğu için bu ilke yoluyla yeni etkinlik edinirler. Ama kişisel tinsellik ve bağımsızlık ilkesinin, içeriğine uygun olarak ilkin hep salt tikel nesneler alanıyla sınırlandığını görürüz. Bu ilke mutlak olarak varolan nesneyle ilişkisinde, yani Tanrı'yla ilişkisinde bilinip tanınana ve keza eksiksiz saflığı içinde arzulardan ve sonlu ereklerden özgür olarak kavranana dek, en yüksek onayını alamaz ve bu onun din yoluyla kutsanışıdır.

Bu o halde Lutherci imandır ki, bu iman gereği insan, Tanrı'yla, kendi kişisel varoluşunu içeren bir ilişki içinde durur, yani dindarlığı, kurtuluş umudu, vb. hepsi onlarda insanın yüreğinin, öznelliğinin bulunmasını talep eder. Duyguları, imanı, kendinden en iç eminliği, kısacası ona ait olan her şey için hak talebinde bulunulur ve gerçekten sadece şu hesaba katılabilir: İnsan yürekten tövbe etmeli ve tövbeyi yaşamalıdır; kendi yüreği Kutsal Ruh ile dolmalıdır. O halde burada öznellik ilkesi, kendimle kişisel olarak saf ilişki ilkesi, yani özgürlük tanınmaktadır ve sadece bu da değil, aynı zamanda dinsel tapınmada bir tek bunun hesaba katılması gerektiği de açıkça ifade edilmektedir. İlkenin en yüksek onayı şudur ki, Tanrı'nın gözünde bir tek onun değeri vardır, özsel olan sadece imandır ve bireysel yüreğin boyunduruk altına alınmasıdır: Bu Hristiyan özgürlük ilkesi ilkin bu şekilde sunulup gerçek bir bilince getirilmektedir. Böylelikle insanın en iç doğasının derinliklerinde, insanın sadece onun içinde kendinde ve Tanrı'da evde olduğu bir yer tahsis edilmiştir; ve insan gerçekte bir tek Tanrı'da kendisidir, vicdanda onun kendinde evde olduğu söylenebilir. Bu evde olma duygusu başkaları tarafından yok edilememelidir; hiç kimse orada bir yer edinmeye kalkışmamalıdır. Benimle ilişkisinde tüm dışsallık böylelikle tıpkı Ekmeğin dışsallığı gibi def edilmiştir; bir tek cemaatte ve imanda Tanrı ile ilişki içinde olurum. Rahiplerle rahip olmayanlar arasındaki ayrım bu sayede ortadan kaldırılmaktadır; bundan böyle artık rahip olmayan herhangi biri yoktur, çünkü dinde her biri kendine onun ne olduğunu şahsen bilmeyi emreder. Sorumluluktan kaçılmamalıdır; onlarda tinsel realiteden yoksun iyi eserler artık bir işe yaramaz; dolayım olmaksızın, Bakire Meryem olmaksızın ve Azizler olmaksızın kendini dolaysız olarak Tanrı'yla ilişkilendiren yüreğin olması gerekir.

Büyük ilke budur –tüm dışsallık Tanrı'yla mutlak ilişki noktasında ortadan kaybolur; bu dışsallıkla birlikte bu kendine yabancılaşma, tüm kölelik de ortadan kaybolmuştur. Yabancı dillerde dua etmeye ya da bilimleri yabancı dillerde incelemeye katlanmaya son vermemiz de bununla ilgilidir. İnsan konuşmada üretkendir; o, insanın kendine verdiği ilk dışsallıktır, bilinçte ulaştığı en yalın varoluş formudur. İnsan tasarladığı şeyi söylenmiş olarak içsel bir şekilde kendi önüne

yerleştirir. Bu ilk form, eğer insan kendisinin en yüksek ilgisiyle ilgili olan şeyi yabancı bir dilde ifade ediyor veya tasarlıyorsa bozulmuş ve yabancı kılınmış olur. Bilince ilk girişte açılan bu gedik o yüzden ortadan kaldırılmıştır; kendi dilinde konuşma ve düşünme hakkına sahip olmak gerçekte özgürlüğe aittir. Bu sonsuz önem taşır ve bu kendinde-evde-olma formu olmaksızın öznel özgürlük varolamazdı; Luther İncil'i Almancaya çevirmeden Reformunu başaramazdı. Şimdi, öznellik ilkesi böylece dinin kendisindeki bir uğrak haline gelmiş ve bu şekilde mutlak tanınmayı kazanmış ve sadece dindeki bir uğrak olabildiği formda bir bütün olarak kavranmıştır. Tanrı'ya tinde tapınılması emri şimdi yerine getirilmektedir. Bununla birlikte, tin yalnızca öznenin özgür tinselliğiyle koşullanır. Zira tinle ilişkili olabilen sadece budur; özgür olmayan bir özne bir tinsellik tutumu içinde durmaz, Tanrı'ya tinde tapınmaz. İlkenin genel anlamı budur.

Şimdi, bu ilke başta sadece dinsel nesnelerle ilişki içinde kavranmıştı ve mutlak aklanışını aslında böylelikle kazanmıştır, ama gene de öznel ilkenin kendisinin daha öte gelişimine uzanmış değildir. Ancak, insan kendi kendisiyle uzlaşmış olma ve kendini sadece kişisel varoluşunda uzlaştırabilme bilincine varmış olduğu ölçüde, edimselliğinde keza başka bir forma da ulaşmıştır. Dinç ve zinde insan da haz aldığı ölçüde bunu iyi bir vicdanla yapabilir; yaşamdan kendi uğruna alınan haz bundan böyle bırakılması gereken bir şey olarak görülmez, çünkü keşişçe el etek çekmekten el etek çekilmektedir. Bununla birlikte, ilke başta başka herhangi bir içeriğe genişlemiş değildi. Ancak dahası, anımsama için olduğundan, dinsel içerik daha özellikle de somut olarak kavranmıştır ve bu tinsel özgürlüğe böylece şeyleri tinsellikten-yoksun bir şekilde ele alma biçiminin başlangıcı ve olanağı dâhil olmuştur. Eşdeyişle, *Credo*'nun, kendinde olduğu şekliyle spekülatif olan içeriğinin tarihsel bir yanı vardır. Kilisenin eski imanı bu kısır form içerisinde kabul edilmiş ve varolmasına izin verilmiştir, öyle ki bu form içinde özne tarafından en yüksek hakikat olarak görülmesi gerekmektedir. Bu durumda sonuç, dogmatik içeriğin spekülatif bir şekilde tüm gelişiminin tamamen bir yana bırakılmasıdır. Gereken şey, insanın kurtulmasına, kurtuluşuna dair içsel güvencesidir –öznel tinin mutlakla ilişkisi, özlem, tövbe, dönüşme [*conversion*] olarak

öznellik formu. Bu yeni ilke en üstün olarak ortaya konmuştur, öyle ki hakikatin içeriği açık bir şekilde önem taşımaktadır; ama Tanrı'nın doğası ve süreci hakkındaki öğreti, ilkin sıradan tasarım için ortaya çıktığı formda kavranır. Tüm bu sonluluk, dışsallık, tinsellikten-yoksunluk, skolastik felsefenin bu biçimciliği haklı olarak bir köşeye atılmakla kalmamış, aynı zamanda kilisenin öğretilerinin felsefi gelişimi de bir kenara bırakılmıştır ve bu tam da öznenin kendi yüreğine dalmış olduğu olgusu ile bağıntılı olarak yapılmıştır. Bu dalma, insanın tövbesi, nedameti, dönüşmesi, öznenin kendi kendisiyle olan bu meşguliyeti ilk önem taşıyan uğrak olmuştur; ama özne kendini içeriğe daldırmış değildir ve tinin içeriğe önceki dalışı da reddedilmiştir. Şu gün bile Katolik Kilisesinde ve dogmalarında İskenderiye okulunun felsefesinin yankılanışını, deyim yerindeyse mirasını buluruz; onda, Protestanlığın dogmatizminde olduğundan daha felsefi ve spekülatif olan pek çok şey bulunur, her ne kadar bunda henüz nesnel bir öğe olsa ve sanki içerik gerçekte sadece tarih formunda muhafaza ediliyormuşçasına tümüyle verimsiz kılınmamış olsa da. Felsefenin Ortaçağ'ın teolojisi ile bağı o nedenle Katolik Kilisesinde ana hatları itibarıyla muhafaza edilmiştir; Protestanlıkta ise öznel dinsel ilke Felsefeden ayrılmış ve bu ilkenin tekrar gerçek formunda ortaya çıkması sadece Felsefede olmuştur. Bu ilkede Hristiyan Kilisenin dinsel içeriği böylece muhafaza edilmektedir ve onayını, bu içeriğin benim için ancak etkisini benim vicdanımda ve yüreğimde hissettirdiği ölçüde geçerli olacağı yönündeki tinin tanıklığı yoluyla elde etmektedir. Sözcüklerin anlamı budur: "Eğer biri Onun isteğini yerine getirecek olursa, öğretinin Tanrı'ya ait olup olmadığını bilecektir" [Yuhanna, 7:17]. Hakikatin ölçütü onun benim yüreğimde nasıl onaylandığıdır; doğru olarak yargıda bulunduğum ve bildiğim –ya da gerçek saydığım şeyin hakikat olduğu– olgusu yüreğime bildirilmelidir. Hakikat, onun *benim* zihnimde olduğu şeydir; öte yandan, tinim ancak hakikat tinimin içerisinde olduğu zaman, tin ile tinin içeriği bu şekilde ilişkili olduğu zaman hakikate yönelik doğru bir tutum içindedir. Biri diğerinden yalıtılamaz. İçerik, o nedenle, spekülatif İdea'nın kendini orada etkin kıldığı olgusunda felsefi teoloji tarafından ona verilen onayı kendinde taşımaz; kanıtta tarihsel tanıkların dinlendiği ve doğruluğunun onların

tanıklığıyla belirlendiği dışsal ve tarihsel bir yana sahip olduğu ölçüde, bir içeriğe verilen tarihsel onaya da sahip değildir. Öğreti kendini yüreğimin koşuluyla, Tanrı'da tövbe, dönüşme ve neşeyle kanıtlamak zorundadır. Öğretide işe dışsal içerikle başlarız ve dolayısıyla o sadece dışsaldır; ama bu şekilde, zihnimin durumundan bağımsız olarak alındığında hiçbir anlama sahip değildir. Şimdi, bu başlangıç, Hristiyan vaftiz ve eğitim olarak, dışsallarla kurulan bir tanışıklığa ilaveten doğa üzerinde bir çalışmadır. Fakat İncil'in ve Hristiyan öğretilerin hakikati de ancak bununla gerçek ilişki içinde vardır; deyim yerindeyse gerçekte eğitsel kılmak üzere içeriğin bir kullanımıdır. Ve bu tam da söylenmiş olan şeydir ki, doğa kendi içinde yeniden inşa edilip kutsanmıştır ve içerik bu kutsama için gerçek bir içeriktir. Zihni inşa edip geliştirmekten ve onun güvencenin, neşenin, tövbenin, dönüşmenin farkına varmasını sağlamaktan başka bir amaç için içerikten yararlanılamaz. İçerikle olan başka ve yanlış bir ilişki de onu dışsal bir şekilde, yani büyük yeni tefsire göre almak ve Yeni Ahit yazılarını Grek, Latin veya başka bir yazarın yazıları gibi eleştirel olarak, filolojik olarak, tarihsel olarak irdelemektir. Tin yalnızca tinle gerçek ilişki içindedir; ve Hristiyan dinin hakikatini böyle dışsal ve filolojik bir şekilde kanıtlamak katı ve ruhsuz bir tefsirin yanlış bir başlangıcıdır. Ortodoksluk tarafından bu yapılmıştır ve böylelikle içerik tinsellikten yoksun bırakılmıştır. O halde bu, tinin bu içerikle olan ilk ilişkisidir; burada içerik aslında özseldir, ama kutsal ve kutsayan tinin onunla bir ilişkisi olması bakımından özseldir.

Bununla birlikte, bu tin ikinci olarak gerçekte keza düşünen tindir de. Genel olarak düşünce aynı zamanda kendini orada geliştirmelidir ve tinin kendi kendisiyle olan en iç birliğinin bu formu olarak bunu yapmalıdır; düşünce bu içeriğin ayrımına ve temaşasına varmalı ve tinin kendiyle olan en arı birliğinin bu formuna geçmelidir. Fakat düşünce ilkin kendini sadece soyut düşünce olarak bildirir ve böylelikle de teoloji ve dinle bir ilişkiye sahiptir. Burada söz konusu olan içerik, salt tarihsel olduğu ve dışsal olarak kabul edildiği ölçüde bile gene de dinsel olmalıdır; Tanrı'nın doğasının açınımı orada mevcut olmalıdır. Bunda, düşüncenin –ki, Tanrı'nın iç doğası onun içindir– aynı zamanda kendini bu içerikle ilişki içine koyması gerektiği yönündeki daha

öte talebi buluyoruz. Ama düşünce ilkin anlak ve anlak metafiziği olduğu için rasyonel İdea'yı içerikten uzaklaştırıp onu öyle boşaltacaktır ki geriye sadece ilgiden yoksun dışsal tarih kalmaktadır.

Ulaşılan üçüncü konum somut spekülatif düşüncenin konumudur. Demin sunulmuş olan duruş noktasına göre ve burada belirlenmiş olan dinsel duygu ve formu bakımından, genel olarak tüm spekülatif içeriğin yanı sıra bu içeriğin gelişimleri de başta reddedilmektedir. Hristiyan tasarımların antik dünyanın felsefesinin hazineleri ve tüm önceki doğu dinlerinin derin fikirleri, vb. yoluyla zenginleştirilmesine gelince –tüm bunlar da bir kenara bırakılmaktadır. İçerik nesnelliğe sahipti; ama bu sadece, nesnel içeriğin kendi için kalıcı olmaksızın yalnızca başlangıcı oluşturduğu anlamına geliyordu ki zihin bu başlangıç üzerinde kendini tinsel olarak inşa edip kutsamak zorundaydı. İçeriğin felsefi hale gelmesini sağlayan bu zenginleşme böylece terk edilmektedir ve daha sonra ortaya çıkan şey de düşünen olarak zihnin, somut ve rasyonel olmak üzere kendi kendisine dalmasından ibarettir. Reformun temelini oluşturan şey soyut bir *kendi* içerisinde olan zihin, özgürlük, *kendi*ye gelme uğrağıdır; özgürlük, bir başkası olarak ortaya çıkan tikel içerikte tinin kendi içerisine geri dönüşmedeki yaşamına işaret eder; buna karşılık, eğer bu başka-varlığın özümsenmemiş veya cansız olarak kendisinde yabancı bir şey gibi varolmasına izin veriyorsa, tin özgür değildir. Tin şimdi bilgiye, tinsel belirlenimlere ilerlediği ölçüde ve düşünüp taşınıp bir içerik olarak ortaya çıktığı kadarıyla, orada deyim yerindeyse kendi bölgesindeymiş gibi, kendi somut dünyasındaymış gibi davranacaktır –ve orada gerçekte kendine ait olanı öne sürecek ve ona sahip olacaktır. Şimdi, her ne kadar başlangıçta bulanık kalıyor olsa da bu somut bilgi formunu ele almamız gerekiyor ve bu da irdelememizin esasen Reform ile birlikte geçtiğimiz üçüncü dönemini oluşturuyor –Bruno, Vanini ve Ramus daha sonra yaşamış olmalarına karşın gene de Ortaçağ'a aittirler.

Üçüncü Kısım

MODERN FELSEFE

Giriş

Daha demin üzerinden geçtiğimiz döneme tekrar bir göz atacak olursak, onda bir dönüm noktasına ulaşılmış olduğunu, Hristiyan dininin mutlak içeriği insanın zihnine ve iradesine yerleştirmiş olduğunu ve böylece tanrısal ve duyuüstü bir içerik olarak, dünyadan ayrılıp birey merkezinde kendi içerisine kapanmış olduğunu görürüz. Dinsel yaşamın karşısında, ancak üstesinden gelindiği ölçüde bir değer taşıyan doğal bir dünya olarak dışsal bir dünya duruyordu –yüreğin veya duygunun, arzunun, insan doğasının bir dünyası. İki dünyanın bu karşılıklı bağımsızlığı Ortaçağ boyunca çok dikkat çekmişti; karşıtlık her yönden saldırıya uğradı ve sonunda alt edildi. Fakat insanlığın tanrısal yaşamla olan ilişkisi yeryüzü üzerinde varolduğundan, bu fetih başta beraberinde insanın duyusal arzuları yoluyla kilisenin ve ebedî olanın yıkımını getiriyor gibi bir görüntü sundu. Ebedî hakikat de keza yavan, formel anlağa nakledilmişti, öyle ki özbilincin ayrılığının kendinde ortadan kaybolduğunu ve böylelikle de uzlaşım sağlama olanağının sunulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Ama Öte ile Burası'nın bu örtük birliği öyle tatmin edici olmaktan uzak bir doğa taşıyordu ki, daha iyi duygular uyandı ve buna karşı gelmek durumunda kaldı, o nedenle Reform kendini şüphesiz kısmen Katolik Kilisesinden bir ayrılma olarak, ama kısmen de içerden bir reform olarak gösterdi. Reformun sadece Katolik Kilisesinden bir ayrılma sonucunu getirdiği gibi hatalı bir düşünce söz konusudur; Luther aynı şekilde Katolik Kilisesinde de gerçekten reform yapmıştı; Katolik Kilisesinin yozlaşması onun yazılarından ve imparatorların ve imparatorluğun Papa'ya

yazdığı raporlardan öğrenilebilir; eğer daha öte kanıt gerekiyorsa, sadece Katolik piskoposların, Konstanz, Basel, vb. konseylerdeki Kilise Babalarının Katolik rahipliğin ve Roma Mahkemesinin durumuna dair sunmuş olduğu açıklamaları okumak bile yeterlidir. Kendinde tam da Hristiyan İdeası olan tinin içsel uzlaşım ilkesi, böylece tekrar yabancılaşmıştı ve dışsal, uzlaştırılmamış bir yabancılaşma ve uyumsuzluk durumu gibi görünüyordu; bu bize bu dışsallığın üzerinden gelme konusunda dünya-tininin ağır işleyişinin bir örneğini vermektedir. İçsel tözü yiyip bitirir, ama geriye halen görünüş, dış form kalmaktadır; fakat nihayetinde boş bir kabuktur, yeni form beliriverir. Böyle zamanlarda bu tin sanki, gelişimini bu noktaya dek bir salyangoz hızında sürdürdükten ve hatta gerileyip kendine yabancılaştıktan sonra birdenbire yedi fersahlık çizmeler edinmiş gibi görünür.

Özbilincin mevcut olanla uzlaşımı böylece örtük olarak başarılmış olduğu için insan kendine ve düşüncelerine, içindeki ve dışındaki duyusal doğaya güven duyma noktasına kavuşmuştur; hem doğada hem sanatlarda keşifler yapma konusunda bir ilgi ve haz keşfetmiştir. Anlak bu dünyanın işleri içinde gelişti; insan iradesinin ve başarılarının bilincine vardı, yeryüzünden ve toprağından, ayrıca kendi uğraşlarından haz aldı, çünkü orada hak ve anlak mevcuttu. Bireysel savaş tutkusu barutun icadıyla kaybolup gitti. Rastgele türden bir yüreklilik yönünde romantik bir itki başka maceralara girdi, öfke veya intikam maceralarına ya da insanların masumiyetin yanlışları olarak gördüğü şeyden güya kurtulma maceralarına değil, daha zararsız maceralara, yeryüzünün keşfedilmesine veya Doğu Hint adalarının keşfine. Amerika, hazineleri ve halkı keşfedildi –doğa, insanın kendisi. Deniz yolculuğu daha yüksek ticaret macerasıydı. Mevcut dünya insan için yeniden zihnin ilgilerine değer oldu; düşünen zihin yeniden eylem yeteneğindeydi. Şimdi, kaçınılmaz bir şekilde Luther'in Reformu gelmek zorundaydı –eserlerin aksine, Kilise Babalarının veya Aristoteles'in otoritesine değil, yalnızca hızlandırıp canlandıran içsel şahsi tini tanıyan *sensus communis*'e [sağduyu] başvuru. Kilise böylece onun karşısında gücünü yitirdi, çünkü ilkesi onun içerisindeydi ve artık onsuz değildi. Sonlu ve mevcut olan onurlandırıldı; bilim çalışması bu onurdan hareketle ilerledi. Böylece sonlu olanın, içsel ve

dışsal mevcut olanın bir deneyim meselesi haline geldiğini ve anlak yoluyla evrenselliğe yükseltildiğini görüyoruz; insanlar yasaları ve kuvvetleri anlamayı, yani algıların tekilliğini evrensellik formuna dönüştürmeyi arzulamaktadır. Dünyasal meseleler dünyasal bir şekilde yargılanmayı talep etmektedir; yargıç düşünen anlaktır. Diğer yan ise kendinde ve kendi için gerçek olan ebedî olanın da saf yüreğin kendisi yoluyla bilinip kavranmasıdır; bireysel zihin ebedî olanı kendisine ait kılmaktadır. Başka eklentiler –dendiği üzere, işler– olmaksızın Lutherci iman budur. Her şey salt bir şey olarak değil ancak yürek tarafından kavrandığı ölçüde değere sahipti. İçerik nesnel bir şey olmaya son vermektedir; Tanrı böylece yalnızca tindedir, O bir öte değil aksine bireyin en gerçek realitesidir.

Arı düşünce de keza bir içsellik formudur; o da mutlak varoluşa yaklaşır ve onu idrak ederken kendini aklanmış bulur. Modern çağın felsefesi antik felsefenin erişmiş olduğu ilkeden, edimsel özbilincin duruş noktasından ileri gelir –ilke olarak kendisine mevcut olan tini taşır; Ortaçağ'ın duruş noktasını, düşünülen ile varolan evren arasındaki türlülüğü, karşıtlık içine getirir ve bu aynı karşıtlığın çözülüşü ile ilgilidir. Esas ilgi, o nedenle, nesneleri hakikatleri içinde düşünmek değil, nesneleri düşünüp anlamaktır, önvarsayılmış bir nesnenin gerçekten bilincinde olan bu birliğin kendisini düşünmektir. Mantıksal anlağın formel kültüründen ve oluştuğu ucubelerden kurtulmak onu genişletmekten daha özseldi: Böyle bir durumda araştırma dağılıp yayılmış hale gelir ve sahte sonsuza geçer. Modern felsefede ulaşmış olduğumuz genel bakış açıları bundan dolayı aşağı yukarı şunlardır:

1. Burada başlı başına ele almamız gereken düşüncenin somut formu, gerçekte kendindeliğin refleksiyonuyla öznel olarak görünür, öyle ki bunun varoluşta bir antitezi vardır; ve ilgi bu durumda bütünüyle, en yüksek varoluşta, yani en soyut uçlarda bu karşıtlığın uzlaştırılmasını kavramada bulunur. Bu en yüksek kopuş düşünce ile Varlık arasındaki karşıtlıktır, bu andan itibaren tüm felsefenin ilgisini onların birliğini sağlamak oluşturur. Burada düşünce daha bağımsızdır ve böylece onun teolojiyle olan birliğini şimdi terk ediyoruz; kendisini ondan ayırmaktadır, tıpkı Greklerde kendisini mitolojiden,

halk dininden ayırmış olması ve İskenderiyelilerin zamanına dek bu formları tekrar aramayıp mitolojik tasarımları düşünce formuyla doldurmuş olması gibi. Bağ geriye kalmaya devam eder, fakat bundan ötürü de açık bir şekilde kendindedir: Teoloji baştanbaşa felsefe neyse salt odur, çünkü felsefe basitçe ona ilişkin düşüncedir. Felsefeyle savaşmanın ya da felsefe hakkında hiçbir şey bilmek istemediğini ve o nedenle felsefi maksimlerin bir kenara atılması gerektiğini söylemenin teolojiye bir faydası dokunmaz. O hep beraberinde getirdiği düşünce ile ilgilidir ve onun bu öznel tasarımları, yurdu ve mahrem metafiziği böylece sıklıkla tamamen kültürsüz, eleştirel-olmayan bir düşüncedir –sokağın düşüncesidir. Bu genel tasarımlar aslında belli öznel kanaatlerle ilişkilidir ve bunların tümüyle kendine özgü bir anlamda Hristiyan içeriğin doğru olduğunu kanıtladığı söylenir; fakat ölçütü oluşturan bu düşünceler çağın yüzeyinde dolanıp duran refleksiyonlardan ve sanılardan ibarettir. O nedenle, düşünce kendi başına ortaya çıktığında, böylelikle kendimizi teolojiden ayırırız; bununla birlikte, her ikisinin de henüz birlik içinde olduğu başka bir kişiyi göreceğiz. Bu kişi Jakob Böhme'dir, çünkü zihin şimdi kendi bölgelerinde hareket ettiği için bir ölçüde doğal ve sonlu dünyada, bir ölçüde de içsel dünyada bulunur ve bu da ilkin Hristiyandır.

Ayrıca, bundan önce dikkati dış şeyler tarafından başka tarafa çekilmiş olan tin etkisini dinde ve seküler yaşamda hissettirmek zorunda kalmış ve popüler felsefe denen şeyde bilinmeye başlamışsa da, hakikat olarak hakikati kavramaya çalışan hakiki Felsefenin yeniden ortaya çıkması ancak onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda olmuştur, çünkü düşüncede insan kendini ve doğayı kavramak bakımından son derece özgürdür ve onunla beraber rasyonalitenin, realitenin, evrensel yasanın kendisinin mevcudiyetini anlamaya uğraşır. Zira öznellik olduğu için bu bize aittir. Modern felsefenin ilkesi işte bundan dolayı özgür ve doğal bir düşünce değildir, çünkü bilincinde olduğu bir olgu olarak önünde düşünce ile doğa arasındaki karşıtlığı bulur. Tin ve doğa, düşünce ve Varlık, İdea'nın iki sonsuz yanıdır ki, İdea kendini gerçekten ilk kez bu iki yan kendileri için soyutlukları ve bütünlükleri içinde kavrandığı zaman gösterebilir. Platon onu düşünce ve Varlık diye değil, bağ olarak, sınırlayan olarak ve sonsuz olarak, bir ve çok olarak,

yalın ve türlü olarak kavramıştı; ilkin düşünerek bu karşıtlığın üstesinden gelmemiz birliği kavramak demektir. Genel olarak felsefi bilincin duruş noktası budur; ama içinde bu birliğin düşünerek geliştirilmesi gereken yol ikili bir yoldur. Felsefe bundan dolayı içinde karşıtlığın çözüldüğü iki temel forma, realist ve idealist felsefe sistemlerine, yani nesnelliği ve düşüncenin içeriğini algılardan çıkartan bir sisteme ve hakikate düşüncenin bağımsızlığından ilerleyen bir sisteme bölünür.

a. Bu yöntemlerden ilkini, yani Realizmi deneyim oluşturur. Felsefe şimdi, kendi-düşüncesini ve içinde hakikatin yattığı ve böylelikle bilinebilir olan olarak mevcut olanın kabulünü ifade ediyordu ya da temel özniteliği olarak taşıyordu. Spekülatif olan her şey deneyim altına getirilmek üzere kırpılıp düzleştirildi. Bu mevcut olan, varolan ebedî doğadır ve siyasi dünya olarak ve öznel etkinlik olarak tinsel etkinliktir. Hakikate giden yol bu hipotezden başlatılacaktı, ama dışsal kendini-yalıtan edimselliğinde onunla kalmak için değil onu evrensele taşımak için.

α. Bu ilk yöntemin etkinlikleri başlangıçta fiziksel doğa üzerinde işgörür, insanlar bu doğanın gözlemlenişinden evrensel yasalar türetirler ve bilgileri bu temel üzerine kuruludur; ancak doğa bilimi sadece refleksiyon aşamasına ulaşır. Newton'un *Principia philosophiæ naturalis* eserinin de gösterdiği gibi (Cilt I, s. 72), deneysel fiziğin bu türüne bir zamanlar felsefe deniyordu ve halen de öyle denmektedir. Bu eser, içinde yalnızca sonlu bilimlerin gözlem ve türetim yöntemlerinin bulunduğu bir eserdir –Fransızlar bu bilimlere hâlâ *sciences exactes* diyorlar. Dindarlık buna, bireyin anlağına karşıttı ve dolayısıyla bu bakımdan felsefeye dünya bilgeliği deniyordu (Cilt I, s. 73). Burada, sonsuzluğu içindeki İdea bizzat bilginin nesnesi değildir; aksine belirli bir içerik evrensele yükseltilir ya da belirliliği içindeki bu evrensel, aynen örneğin Kepler Yasaları'nda yapıldığı üzere, anlak için gözlemden türetilir. Skolastik felsefede ise insanın gözlem gücü bir kenara atılmıştı ve o dönemde doğa hakkındaki tartışmalar pek anlaşılmayan hipotezlerden ileri geliyordu.

β. İkinci olarak, bireylerin birbirleri bakımından ve yöneticiler bakımından haklarını ve devletlerin devletler karşısındaki haklarını

deneyimden hareketle araştırmak üzere, tinsel olan gözlemlenmiştir, çünkü gerçekleşmesi içinde devletlerin tinsel dünyasını o oluşturmaktadır. Bundan önce, eski Ahit zamanında Tanrı tarafından atananlara yapıldığı gibi, kralları papalar meshediyordu; öşür Eski Ahit'te buyrulmuştu; evlilikte yasak ilişki dereceleri de Musa'nın yasalarından edinilmişti. Krallara hak ve caiz olan Tâlût'un ve Davud'un hikâyelerinden, rahiplik hakları Samuel'den yola çıkılarak gösterilmişti –kısacası, kamu hukukunun tüm ilkelerinin kaynağı Eski Ahit'ti ve bugün bile tüm papalık fetvaları hükümlerini bu şekilde doğrulatmaktadır. Böyle ne denli saçmalık uydurulduğu kolaylıkla tasarlanabilir. Bununla birlikte, şimdi hak bizzat insanın kendisinde ve tarihte araştırılıyordu ve savaşta ve barışta hak sayılan şey açıklanıyordu. Bu şekilde, İngiltere Meclisi'nde şimdi bile habire alıntılar yapılan kitaplar kaleme alınmıştır. İnsanlar ayrıca, hakkın ne olduğunu bizzat insanın kendisinden, hem şimdiki hem geçmişteki insandan öğrenmek üzere, devlette karşılanabilen arzuları ve bu arzuların karşılanma şeklini gözlemlemişlerdir.

b. İkinci yöntem, İdealizm yöntemi, içsel olandan ileri gelir; ona göre her şey düşüncededir, zihnin kendisi tüm içeriktir. Burada bizzat İdea'nın kendisi nesne haline getirilir; bu, onu düşünmek ve ondan belirli olana ilerlemek anlamına gelir. Realizmin deneyden çıkardığı şey şimdi *à priori* düşünceden türetilir; yani belirli olan da kavranır, ama salt evrensele değil İdea'ya da geri götürülür.

Gelgelelim iki yöntem birbiriyle örtüşmektedir, çünkü deneyim kendi yanında gözlemlerden evrensel yasaları türetmeyi arzular, diğer yanda ise soyut evrensellikten ileri gelen düşüncenin kendisine halen belirli bir içerik vermesi gerekir; böylece *a priori* ve *a posteriori* yöntemler iç içe geçer. Fransa'da soyut evrensellik daha baskındı; deneyim İngiltere'den doğmuştur ve bugün bile ona orada son derece saygı gösterilmektedir; Almanya somut İdea'dan, zihnin ve tinin içselliğinden hareket etmiştir.

2. Mevcut felsefenin sorunları, karşıtlar, bu modern çağın dikkatini çeken içerik şu şekildedir:

a. Hâlihazırda Ortaçağ'da değinmiş olduğumuz ilk karşıtlık formu, Tanrı İdeası ve Onun Varlığıdır ve yüklenilen görev arı tin olarak Tanrı'nın varoluşunu düşünceden türetmektir. Her iki yanın da düşünce yoluyla mutlak birlik olarak kavranması gerekir; en uç karşıtlık bir birlik içinde toplanmış olarak idrak edilir. İlgimizi çeken diğer konular aynı genel amaçla, yani bilgi ile nesnesi arasında varolan karşıtlıkta içsel uzlaşmayı sağlamakla ilgilidir.

b. İkinci karşıtlık formu, İyi ile Kötü karşıtlığıdır –bağımsız iradenin iddia ettiği pozitif ve evrensel karşıtlığı; kötülüğün kökeni bilinmelidir. Kötülük açıkça "başkası"dır, Kutsallık olarak Tanrı'nın olumsuzlanışıdır; O varolduğu için, bilge, iyi ve aynı zamanda her şeye kadir olduğu için, kötülük Onunla çelişir; bu karşıtlığı uzlaştırmak için çaba gösterilmektedir.

c. Karşıtlığın üçüncü formu, insanın özgürlüğü ile zorunluluk arasındaki karşıtlıktır.

α. Açık bir şekilde birey başka herhangi bir şekilde değil de kendisinden hareketle belirlenmiştir, belirlenimin mutlak başlangıcı odur; 'Ben'de, *kendi*de, açık bir şekilde bir karar verme gücü bulunmalıdır. Bu özgürlük, gerçekte bir tek Tanrı'nın mutlak olarak belirleyen olduğu teorisiyle karşıtlık içindedir. Dahası, olup biten gelecekte olduğunda, onun Tanrı yoluyla belirlenişi İlahi Takdir ve Tanrı'nın önceden bilgisi olarak görülür. Gelgelelim Tanrı'nın bilgisi salt öznel olmadığı için, Tanrı'nın bildiği şey keza *var* olduğu ölçüde bunda yeni bir çelişki söz konusudur.

β. Daha da ötesi, insan özgürlüğü doğanın belirliliği olarak zorunlulukla karşıtlık içindedir; insan doğaya bağımlıdır ve insanın dışsal doğasının yanı sıra içsel doğası da özgürlüğüne karşıt olarak zorunluluğudur.

γ. Nesnel olarak görüldüğünde, bu karşıtlık ereksel nedenlerle fail nedenler, yani özgürlük edimleriyle zorunluluk edimleri arasındaki karşıtlıktır.

δ. İnsanın özgürlüğü ile doğal zorunluluk arasındaki bu karşıtlık nihayet ruh ve beden ortaklığının, söylendiği üzere *commercium animi*

cum corpore'nin, keza daha öte formudur ki, bu ortaklık içinde ruh yalın, düşünsel ve özgür, beden ise çoklu, maddi ve zorunlu görünür.

Bu meseleler bilimin ilgisini çekmektedir ve antik felsefenin ilgilerinden tamamen farklı bir doğa taşırlar. Fark şudur ki, burada bir karşıtlık bilinci bulunmaktadır, bu şüphesiz antiklerin eğitimindeki konularda da içeriliyordu, ama bilince gelmemişti. Bu karşıtlık bilinci, bu 'Düşüş,' Hristiyan dinin tasarımındaki başlıca ilgi noktasıdır. Bilginin tüm ilgisini şimdi, inançta kabul edilen uzlaşımı düşüncede sağlamak oluşturmaktadır. Bu örtük olarak ortaya çıkmıştır; çünkü bilgi kendini bu uzlaşımın tanınmasını kendinde sağlama yeterliliğinde görür. Felsefi sistemler o yüzden bu mutlak birliğin kiplerinden daha fazlası değillerdir ve yalnızca bu karşıtların somut birliği hakikattir.

3. Bu bilginin ilerleyişinde ulaşılan aşamalar bakımından esas olarak üçünden bahsetmemiz gerekiyor:

a. İlk olarak, bu karşıtların birliğinin ifade edildiğini görüyoruz; ve bunu kanıtlamak için henüz saflık içinde belirlenmiş olmasa da hakiki girişimlerde bulunulmuştur.

b. İkinci aşama metafiziksel birliktir; ve burada, soyut düşünce olarak modern çağın felsefesi gerçek anlamda Descartes'la birlikte başlamaktadır.

α. Düşünen anlak arı düşünce-belirlenimleriyle araştırmada bulunduğu ölçüde birliği meydana getirmeye çalışır; bu ilk olarak genelde metafiziğin duruş noktasıdır.

β. İkinci olarak, olumsuzlamayı, bu metafiziğin yıkılışını ele almamız gerekir –başlı başına bilgiyi ve ondan kaynaklanan belirlenimleri ele alma girişimi.

c. Üçüncü aşama, sağlanması gereken ve biricik ilgi konusu olan bu birliğin bizzat bilince gelmesi ve bir nesne olmasıdır. İlk olarak birlik, bilginin içerikle ilişkisinin formuna sahiptir ve bu yüzden soru şöyle sorulmuştur: "Düşünce nesnel olanla nasıl özdeştir, nasıl özdeş olabilir?" Bununla, bu metafiziğin temelinde yatan içsel öğe belirtikliğe yükseltilip bir nesne haline getirilmektedir; ve bu tüm modern felsefeyi kapsamaktadır.

4. Filozofların dışsal tarihi ve yaşamları ile ilgili olarak; bunların o andan itibaren, kendine yeten bireyler olarak gördüğümüz antik çağın filozoflarınınkinden oldukça farklı olduğu dikkatimizi çekecektir. Bir filozofun öğrettiği gibi yaşaması, dünyayı küçümsemesi ve onunla bağ içerisine girmemesi gerekir; antikler bunu başarmıştır ve onlar tam da felsefenin iç tinsel amacı sıklıkla keza dışsal ilişkileri ve durumları da belirlemiş olduğu için böyle estetik bireyselliklerdir. Bilgilerinin gayesi evrene düşünceyle bakmaktı; kendilerinden giderek daha da uzaklaşan dünya ile dışsal bağı sürdürdüler, çünkü orada mevcut olan çoğu şeyi pek onaylamıyorlardı; ya da o en azından, bireyin bağımlı olduğu kendi özel yasalarına göre kendi yolunda devam etmektedir. Birey kişisel ereklerini karşılamak ve onlar yoluyla onur, zenginlik, saygı ve seçkinlik elde etmek üzere dışsal yaşamın mevcut ilgilerine de katılır; bununla birlikte, antik filozoflar İdea'da kaldıkları için düşüncelerinin nesnesi olmayan şeylerle ilgilenmiyorlardı. Bundan dolayı, Greklerde ve Romalılarda filozoflar kendilerine özgü bağımsız bir biçimde ve öğrettikleri bilime uygun ve layık görünen dışsal bir yaşam biçimi içinde yaşadılar; özel kişiler olarak bağımsız bir şekilde, dış engellerden etkilenmeden davrandılar ve onları tüm dünyevi mallardan elini eteğini çeken keşişlerle karşılaştırmak mümkündür.

Ortaçağ'da felsefeyle meşgul olanlar esasen rahip sınıfıydı, teoloji doktorlarıydı. Geçiş döneminde filozoflar kendi kendileriyle iç savaş halinde, çevrelerindekilerle de dış savaş halinde gözüktüler ve ömürleri hoyrat, çalkantılı bir şekilde geçti.

Modern çağda ise durum oldukça farklıdır; şimdi artık kendi başlarına bir sınıf oluşturan felsefi bireyleri görmüyoruz. Günümüzde tüm farklılık ortadan kaybolmuştur; filozoflar keşiş değildir, nitekim onları genel olarak dünyayla bağ içinde, başkalarıyla ortak bir çalışma veya iş içinde buluyoruz. Bağımsız bir şekilde değil yurttaşlarla ilişki içinde yaşıyorlar ya da kamu işlerinde çalışıyorlar ve devlet yaşamında yer alıyorlar. Elbette özel kişiler olabilirler, ama öyle olsa bile genel olarak konumları hiçbir şekilde onları başka ilişkilerinden yalıtmıyor. Mevcut durumlarda, dünyada ve dünyanın işleyiş ve gelişiminde yer alıyorlar. Bu nedenle onların felsefesi, bu arada, bir lüks ve fazlalıktan

ibaret. Bu fark gerçekte içsel din dünyasının inşa edilmesinden sonra dışsal koşulların şekillenme tarzında bulunacaktır. Modern çağda, yani dünyasal ilkenin kendisiyle uzlaşımından dolayı, dış dünya dingin haldedir, düzen içerisine sokulmuştur –dünyasal ilişkiler, koşullar, yaşam biçimleri oluşturulmuş ve doğaya uygun ve rasyonel bir şekilde örgütlenmiştir. Evrensel, kavranabilir bir bağıntı görüyoruz ve bununla birlikte bireysellik de başka bir karakter ve doğa elde etmektedir, çünkü artık bundan böyle antiklerin estetik bireyselliği değildir. Bu bağıntı öyle bir güçtedir ki, her bireysellik onun hâkimiyeti altındadır, ama aynı zamanda da kendisi için içsel bir dünya inşa edebilmektedir. Dışsal olan böylece kendisiyle öyle bir şekilde uzlaşmıştır ki, hem içsel hem de dışsal kendine-yeterli olabilir ve birbirinden bağımsız kalabilir; ve birey dışsal yanını dışsal düzene bırakabilecek durumdadır, oysa estetik formlar durumunda dışsal olan ancak tümüyle içeriden belirlenebiliyordu. Buna karşılık şimdi ise birey, içsel yanının ulaşmış olduğu daha yüksek kuvvet derecesi ile dışsal olanı rastlantıya teslim edebilmektedir; tıpkı giysileri, üzerine düşünmeye değer bir şey olarak görmeyip modanın olumsallıklarına bırakıyor olması gibi. Birey, dışsal olanı, kendisine düşen payın dağıtıldığı tikel alanda mevcut olan düzen tarafından belirlenmeye bırakır. Yaşam koşulları, gerçek anlamında, özel işlerdir, dış durumlar tarafından belirlenirler ve dikkat etmemizi gerektirecek herhangi bir şey içermezler. Yaşam âlimane, tekdüze, basmakalıp hale gelir, kendini dışsal olarak verili ilişkilerle bağıntılandırır ve kendisini yalnızca kendisine ait bir form olarak tasarlayamaz veya ortaya koyamaz. İnsan kendini bağımsız bir form olarak gösterme ve kendi yaratmış olduğu dünyada kendine bir konum verme gibi bir karakter edinmemelidir. Dışsal ilişkilerin nesnel gücü sonsuzca büyük olduğu için ve bu sebepten dolayı da benim ister istemez bu ilişkiler içine yerleştirilmiş olma biçimim benim açımdan bir ilgisizlik meselesi haline geldiği için, kişilik ve bireysel yaşam genel olarak eşit ölçüde ilgisizdir. Denir ki, bir filozof bir filozof gibi yaşamalı, yani dünyanın dışsal ilişkilerinden bağımsız olmalı ve onlarla meşgul olmayı ve onlarla ilgilenme zahmetine girmeyi bırakmalıdır. Fakat tüm zorunluluklarla, daha özel olarak da kültürle çevrelenmiş olduğundan hiç kimse kendi kendine yetemez; başkalarıyla bağıntı

içinde davranmaya çalışmak zorundadır. Modern dünya bu özsel bağıntı gücüdür ve bireyin bu dışsal varoluş ilişkileri içerisine girmesinin açık bir şekilde zorunlu olduğu olgusuna işaret eder; herhangi bir işte veya durumda ancak ortak bir varoluş kipi olasıdır ve bunun tek istisnasını Spinoza oluşturur. Bu nedenle, önceki zamanlarda yüreklilik bireyseldi; modern yüreklilik ise her birinin kendi tarzında davranmasına değil başkalarıyla olan bağına yaslanmasına dayanır –onun tüm meziyetini bu oluşturur. Filozofun işi keşişlerinki gibi örgütlü bir durum değildir. Eğitim akademilerinin üyeleri hiç şüphesiz kısmen örgütlüdür, ama onlarınki gibi özel bir iş bile alelade devlet veya sınıf ilişkileri içerisine düşer, çünkü o yere kabul edilmek dışsal olarak belirlenmektedir. Asıl mesele kendi amaçlarına sadık kalmaktır.

I. İlk İfadesi İtibarıyla Modern Felsefe

Ele almamız gereken ilk iki filozof Bacon ve Böhme'dir; bu iki birey arasında, felsefe sistemleri arasındaki kadar tam bir ayrıksılık söz konusudur. Buna karşın her ikisi de zihnin bilgisinin içeriğinde kendi bölgesindeymiş gibi etkinlik sergilediği konusunda hemfikirdir ve bu da hâliyle somut Varlık olarak ortaya çıkar. Bacon'da bu bölge sonlu, doğal dünyadır; Böhme'de ise içsel, mistik, dindar Hristiyan yaşam ve varoluştur; birincisi deneyimden ve tümevarımdan yola çıkar, ikincisi Tanrı'dan ve Teslis panteizminden.

A. Bacon

Ötemizde yatan, taşıdığı gerçek olma meziyetini formu yüzünden yitirmiş olan ve özbilinç veya *kendi* ve kesinliği açısından anlamsız hale gelen içeriğin terk edilmesi hâlihazırda başarılmıştı; her ne kadar henüz tamamen eksiksiz bir formda olmasa da bunun bilinçli bir şekilde ilk defa Francis Bacon –Baron Verulam, Viscount St. Albans– tarafından ifade edildiğini görüyoruz. O bu yüzden tüm bu empirik felsefenin en önünde olarak örnek gösterilir ve şimdi bile bizim memleketin insanları eserlerini ondan seçip alınan tumturaklı laflarla süslemekten hoşlanırlar. Dolayısıyla Baconcı felsefe, genellikle eğilimleri, arzuları, rasyonel ve hukuki nitelikleri itibarıyla insanın dışsal veya tinsel doğasının gözlemlenmesi üzerine kurulu bir felsefe anlamına gelir. Bu gözlemlerden sonuçlar çıkartılır ve böylece bu alanla ilgili genel tasarımlar, yasalar keşfedilir. Bacon, uzak soyutlamalardan hareket ederek akıl yürütmekle ve gözlerinin önünde durana kör olmakla

ilgili skolastik yöntemi bütünüyle bir kenara atıp reddetmiştir. O, kültürlü insana göründüğü şekliyle duyusal belirimi duruş noktası olarak alır, zira kültürlü insan onun üzerine düşünür; ve bu, sonlu ve dünyasal olanı sonlu ve dünyasal olarak kabul etme ilkesine uygundur.

Bacon 1561 yılında Londra'da doğdu. Ataları ve akrabaları devlette yüksek makamlarda bulunmuşlardı ve babası Kraliçe Elizabeth'in mühürdarıydı. O da sırası gelince aynı görevi takip etmek üzere eğitilmiş olduğundan hemen kendini devlet işlerine adadı ve önemli bir kariyer edindi. Erkenden büyük kabiliyet sergiledi ve ondokuz yaşında Avrupa'nın durumu üzerine bir eser verdi (*De statu Europa*). Gençliğinde, Elizabeth'in gözdesi olan Essex Kontuna bağlandı; genç bir evlatken baba mülkünün abisine kaldığını görmek zorunda kalan Bacon, onun sayesinde çok geçmeden daha iyi koşullara kavuştu ve daha yüksek bir makama getirildi. Ancak Bacon hamisine karşı son derece nankörce ve vefasızca davranarak şöhretine gölge düşürdü; zira Kont devrildikten sonra Kontun düşmanları tarafından onu alenen vatan hainliği ile itham etmeye ikna edilmiş olmakla suçlandı. Bacon, *De augmentis scientiarum* eseriyle kendisini ona tavsiye ettiği, boynu vurulan I. Charles'ın babası, zayıf bir insan olan I. James döneminde, kendini Buckingham'a bağlayarak en yüksek devlet makamlarını kazandı: İngiltere Mühürdarı, Adalet Bakanı, Baron Verulam yapıldı. Zengin bir evlilik de yaptı ama varını yoğunu çok geçmeden çarçur etti ve makamı ne denli yüksek olsa da entrikalara meyletti ve arsızca rüşvet almaktan suçlu bulundu. Böylelikle hem halkın hem soyluların garezini üzerine çekti, öyle ki hakkında soruşturma açıldı ve davası Meclis huzurunda görüldü. 40000 sterlin para cezasına çarptırılarak Kuleye atıldı ve adı grup listelerinden çıkarıldı; yargılama sırasında ve hapisteyken son derece büyük bir karakter zayıflığı sergiledi. Bununla birlikte, krala ve bakanı Buckingham'a duyulan daha da büyük öfke sayesinde hapisten kurtuldu ve yargılaması iptal edildi –Bacon onların yönetimi altında bu makamlardaydı ve onların kurbanı olmuş gibi görünüyordu: Çünkü yol arkadaşı Buckingham'dan daha önce düşmüş ve onun tarafından yüzüstü bırakılarak mahkûm edilmişti. Bacon'a karşı öfke ve kızgınlığın bir nebze yatışmasına neden olan şey masum olmasından ziyade onu mahvedenlerin, yönetimleri nedeniyle aynı

derecede kendilerinden de nefret ettirmiş olmalarıydı. Ancak, önceki davranışları nedeniyle yitirmiş olduğu ne kendisine olan saygısını ne başkalarının kişisel saygısını geri kazanabildi. Özel yaşamına çekildi, yoksulluk içinde yaşadı, geçinmek için krala dilendi, ömrünün geri kalanında yalnızca bilimle ilgilendi ve 1626'da öldü.[94]

Bilgiyi gerçek kaynağına, deneyime yönelten kişi olarak ona hep saygı duyulmuş olduğundan, Bacon aslında İngiltere'de Felsefe denen şeyin özel lideri ve temsilcisidir ve İngilizler bunun ötesine henüz ilerlemiş değillerdir. Zira onlar, Avrupa'daki halkın edimselliğin anlaşılmasıyla sınırlanmış kalarak, tıpkı Devletteki işçi ve esnaf sınıfı gibi hep maddeye gömülmüş bir şekilde yaşamaya ve nesnesi olarak aklı değil de edimselliği almaya yazgılı olduğuna karar vermiş gibi görünmektedirler. Bacon Doğanın dış ve iç belirimlerine nasıl dikkat çekileceğini gösterdiği için büyük övgü kazanmıştır ve adına duyulan saygı doğrudan doğruya onun meziyetine atfedilebilecek olandan daha büyüktür. Olgulardan hareket etmek ve olgulara uygun olarak yargıda bulunmak çağın ve İngiliz akıl yürütme biçiminin evrensel eğilimi olmuştur. Bacon söz konusu eğilime ifade kazandırdığı ve insanlar da belli bir düşünme tarzı için bir lidere ve kurucuya gerek duydukları için, onun genel olarak deneysel felsefeye yönelik bu itkiyi bilgiye kazandırmış olduğuna inanılır. Fakat insanlığı ilgilendiren ve ilgisini çeken şeyler hakkında, devlet işleri, zihin, yürek, dış doğa, vb. hakkında pek çok kültürlü insan deneyim doğrultusunda ve dünyanın kültürlü bir bilgisi doğrultusunda bir şeyler söylemiş ve düşünmüştür. Bacon, yaşamı muazzam ilişkileri içinde görmüş, devlet işleriyle meşgul olmuş, edimsel yaşamla pratik açıdan ilgilenmiş, insanları, durumlarını ve ilişkilerini gözlemlemiş ve dünyanın kültürlü, üzerine-düşünen ve hatta felsefi diyebileceğimiz insanlarıyla beraber çalışmış olan tam da dünyanın böyle bir kültürlü insanıdır. Bu yüzden devletin başında duranların yozlaşmasından kurtulamamıştı. Karakteri bozuk olsa da o akla ve açık bir algıya sahip bir adamdı; bununla birlikte, evrensel olan düşünceler ve kavramlar yoluyla akıl yürütme gücüne sahip değildi. Onda, yöntemsel veya bilimsel bir bakış açısı

[94] Buhle, *Gesch. d. neuern. Philos.*, Cilt II, II, ss. 950-954; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 91-95.

değil, sadece bir dünya insanının dışsal akıl yürütmesini buluyoruz. Dünya bilgisine en yüksek derecede sahipti: "Genellikle dünya denen en ilginç konularda zengin imgelem, güçlü bir kıvrak zekâ ve nüfuz edici bilgelik sergiliyordu. Bacon'ın dehasının karakteristik niteliği bize göre bu noktaymış gibi görünüyor... O, insanlardan ziyade şeyleri, felsefenin yanılgılarından ziyade filozofların hatalarını incelemişti. İşin doğrusu, soyut akıl yürütme aşığı falan değildi;" ve her ne kadar felsefeye ait olsa da, onda felsefeyle ilgili pek az şey buluyoruz. "Onun yazıları gerçekten de incelikli ve son derece keskin gözlemlerle doluydu, ancak bu yazıların bilgeliğini kavramak kendi payımıza pek bir çaba gerektirmez." Bundan dolayı ondan sıklıkla özlü sözler alıntılanır. Bununla birlikte, "genellikle *ex cathedra* [tam yetkiyle] yargıda bulunur ya da onları aydınlatmaya çabaladığında bu, doğrudan ve uygun argümanlardan daha ziyade mecazlarla ve örneklerle ve sivri eleştirilerle olur. Genel akıl yürütme felsefede mutlak olarak özseldir; Bacon'ın yazılarında bunun eksikliği belirgindir."[95] Pratik yazıları özellikle ilginçtir; ama beklediğimiz deha parıltılarını bulamıyoruz. Devletteki kariyeri sırasında pratik fayda gereğince davranmış olduğu için, sonuçta şimdi de kendini bilimsel çabalara pratik bir şekilde vermiş ve bilimleri somut deneyim ve araştırmaya uygun olarak ele alıp irdelemiştir. Onunkisi mevcut olanın bir değerlendirilişidir, o, göründüğü şekliyle bu mevcut olandan faydalanıp ona değer atfeder; varolan böylece açık gözlerle görülmekte, ona hükümran olarak saygı gösterilmekte ve bu duyusal algı hürmet edilip tanınmaktadır. Burada aklın payına kendine ve doğaya bir güven canlanır; düşünce yoluyla kendini doğaya, onda kimi hakikatler bulmaya verir, çünkü her ikisi de kendilerinde uyumludur.

Bacon bilimleri de yöntemsel olarak irdelemiştir; o, kibar bir beyefendinin yapacağı gibi, salt görüşler ve duygular ortaya koymakla kalmamış, salt bilimlerde hakkında kendini dogmatik bir şekilde ifade etmekle kalmamış, meseleyi yakından incelemiş ve bilimsel bilgi ile ilgili olarak bir yöntem kurmuştur. Önemi sadece onun getirmiş olduğu bu araştırma yönteminden ötürüdür –onu bilimler ve felsefe tarihine ait olarak görmek ancak bu bakımdan mümkündür. Ve bu yöntemsel

[95] *The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, s. 53.

bilgi ilkesi yoluyla o, hem yöntem hem içerik bakımından bilimlerde eksik olan şeye dikkat çekerek, keza çağı üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. O, empirik bir felsefedeki genel işleyiş tarzı ilkelerini ortaya koymuştur. Bacon'un felsefesinin tini, deneyimi bilginin biricik gerçek kaynağı olarak almak ve ardından da onunla ilgili düşünceyi düzenlemektir. Deneyimden gelen bilgi spekülatif Kavramdan doğan bilgiyle karşıtlık içinde durur ve söz konusu karşıtlık öyle keskin bir şekilde kavranır ki, Kavramdan kaynaklanan bilgi deneyimden gelen bilgiden utanır, tıpkı bunun da gene Kavram yoluyla edinilen bilgiye bir zıtlık konumunda olması gibi. Cicero'nun Sokrates hakkında söyledikleri Bacon hakkında da söylenebilir: O, Felsefeyi dünyaya, insanların evlerine ve gündelik yaşamına indirmiştir (Cilt I, s. 350). Bu bilgi karşısında mutlak Kavramdan gelen bilginin bir üstünlük edasına bürünebilmesi mümkündür; fakat İdea söz konusu olduğu kadarıyla, içeriğin tikelliğinin geliştirilmesi özseldir. Kavram özsel bir meseledir, ancak onun sonlu yanı da aynı şekilde özseldir. Zihin kendine mevcudiyet, dışsal varoluş kazandırır; bu genişlemeyi, olduğu şekliyle dünyayı, duyusal evreni anlamaya başlamak, kendini bu olarak, yani belirtik, duyusal genişlemesiyle anlamak işin bir yanıdır. Diğer yan ise İdea ile olan ilişkidir. Kendinde ve kendi için soyutlama kendini belirleyip tikelleştirmelidir. İdea somuttur, kendini-belirleyendir, gelişme ilkesine sahiptir; ve hep eksiksiz bilgi geliştirilmektedir. İdea ile ilgili olarak koşullu bir bilgi, gelişmenin henüz çok uzaklara ilerlememiş olduğu anlamına gelir. Gelgelelim bu gelişmeyi ele almamız gerekir; ve evrenin, doğanın bilgisi geliştirilebilsin diye, İdea'dan tikelin bu gelişimi ve belirlenişi açısından, tikelin bilgisi zorunludur. Başlı başına bu tikelliğin geliştirilmesi gerekir; empirik doğayla, hem fiziksel hem insansal doğayla, tanışıklık kurmamız şarttır. Bu erekleri başarmış veya ilerletmiş olmak modern çağın meziyetidir; antikler işe giriştiğinde bu tatmin edici olmaktan son derece uzaktı. Empirizm salt bir gözlemleme, işitme, hissetme, vb., tekilin bir algısı değildir; çünkü gerçekte o, işe türü, evrenseli bulmak, yasaları keşfetmek üzere koyulur. Şimdi, o bunu yapıyor olduğu için Kavramın alanı içerisine girer –İdea'nın bölgesine ait olanı meydana getirir; böylece Kavram için gereken empirik malzemeyi hazırlar ki bu durumda Kavram onu

kullanıma hazır olarak alabilmektedir. Bilim eğer eksiksizleşmişse, İdea'nın şüphesiz kendi kendisinden çıkması gerekir; bilim olarak bilim bundan böyle empirik olandan başlamaz. Gelgelelim bu bilimin varoluşa gelebilmesi için tekil ve tikelden evrensele ilerleyişe sahip olmamız gerekir –empirizmin verili malzemesine, onu yeniden inşa etmek amacıyla verilen bir tepki olan bir etkinlik. İdea'nın kendi kendisinden hareketle inşa etmesi gerektiğini ima ediyor gibi görünen *a priori* bilgi talebi böylece yalnızca bir yeniden inşadır ya da dinde duygu ve his yoluyla başarılan şeydir. Empirik bilimlerin kendi başlarına geliştirilmesi olmaksızın Felsefe antiklerde olduğundan daha ileriye ulaşamazdı. Kendi içinde İdea'nın bütünü eksiksiz ve tam bilimdir; ama diğer yan başlangıçtır, onun meydana gelme sürecidir. Bilimin bu meydana gelme süreci onun tam olduğu zamanki kendi içindeki sürecinden farklıdır, tıpkı Felsefe tarihi süreci ile Felsefenin bizzat kendi sürecinde olduğu gibi. Her bilimde ilkelerle başlanır; başlangıçta bunlar tikelin sonuçlarıdır, ama eğer bilim tamamlanmışsa onlar başlangıç haline getirilir. Durum Felsefede de benzerdir; İdea tam gelişimine ve belirlenimine kavuşabilsin diye, empirik yanın geliştirilmesi gerçekte İdea'nın koşullanışı haline gelmiştir. Örneğin modern çağın Felsefe tarihinin varolabilmesi için, genel olarak bir Felsefe tarihimizin, binlerce yıllık Felsefe sürecinin olması gerekir; zihin Felsefenin meydana getirilebilmesi amacıyla bu uzun yolu takip etmek zorundaydı. Dolayısıyla o, bilinçte, arkasından köprüyü atmış olma tutumunu benimsemektedir; yalnızca kendi eterinde yola koyulma ve bu ortamda direnç görmeden gelişme konusunda özgür gibi görünür; ama bu etere ve ondaki gelişime kavuşmak başka bir meseledir. Bu süreç olmaksızın Felsefenin varoluşa gelmemiş olacağı olgusunu göz ardı etmememiz gerekir, çünkü tin özünde farklı bir şey üzerine bir çalışmadır.

1: Bacon'ın şöhreti iki esere dayanır. İlk olarak, *De augmentis scientiarum* eserinde bize sistematik bir bilimler ansiklopedisi, hiç şüphe yok ki çağdaşları arasında bir sansasyon yaratmış olması gereken bir taslak sunmuş olma meziyetine sahiptir. Düşüncede bütün kavranmamışken, insanların gözlerinin önünde bu bütünün böyle iyi düzenlenmiş bir resmini çizmek önemlidir. Söz konusu ansiklopedi genel bir bilimler sınıflandırması sunar; sınıflandırma ilkeleri zihinsel

yeteneklerdeki farklılığa göre düzenlenmiştir. Bacon bu şekilde insan öğrenimini bellek, imgelem ve akıl yetilerine göre bölümlere ayırır, çünkü (1) belleğe, (2) imgeleme ve (3) akla ait olanlar arasında bir ayrım yapar. Bellek altında tarihi, imgelem altında şiir ve sanatı, son olarak akıl altında ise felsefeyi ele almıştır.[96] O başka her şeyi bu aynı başlıklar altına getirdiği için, onun çok tutulan bölümleme yöntemine göre bunlar gene daha öte bölünürler; fakat bu tatmin edici olmaktan uzaktır. Tanrı'nın işleri –kutsalla, peygamberle, kiliseyle ilgili tarih–, insanların işleri –medeni ve edebî tarih– ve aynı şekilde doğanın işleri, vb. tarihe aittir.[97] Bu konuları, herhangi bir şeyin örneğin İncil'den örnekler vererek makul kılınabileceği gibi temel bir özelliğe sahip olan çağının tarzına uygun olarak inceler. Böylece, *Cosmetica*'yı irdelerken, boya ile ilgili olarak, "O, bu bozulmuş boya yapma geleneğinin hem kilise hem de medeni ceza kanunları tarafından çok uzun bir süre göz ardı edilmiş olması karşısında şaşırıp kalır. İncil'de gerçekten de İzebel'in yüzünü boyadığını okuyoruz; ama Ester veya Yudit hakkında böyle bir şey söylenmez."[98] Eğer krallar, papalar, vb. tartışılıyorsa, Ahav ve Süleyman gibi örneklerin ileri sürülmesi gerekir. Eskiden – örneğin evlilikle ilgili olan– medeni kanunlarda Yahudi formlarının geçerli olması gibi Felsefede de gene aynı şey bulunacaktır. Bu eserde teoloji sihir olarak da ortaya çıkar; onda kapsamlı bir bilgi ve bilimler sistemi bulunmaktadır.

Bilimlerin düzenlenişi *De augmentis scientiarum* eserinin en az önemli kısmıdır. Değerinin saptanması ve etkisinin sağlanması eleştirisi sayesinde, ayrıca onda bulunan birtakım eğitici değerlendirmeler sayesinde oldu; özellikle de o ana dek benimsenmiş olan yöntemler kusurlu olduğu ve gözetilen ereklere uygun düşmediği ölçüde, o dönemde belli öğrenim türlerinde ve disiplin biçimlerinde bu tümüyle eksikti: Onlarda, okulların Aristotelesçi tasarımları sanki gerçekleştirmişçesine anlak tarafından uzun uzun anlatılıp duruyordu. Âlimlerde

[96] Bacon, *De augmentis scientiarum*, II, 1 (Lugd. Batavor, 1652, 12), ss. 108-110 (*Operum omnium*, ss. 43, 44, Lipsiæ, 1694).

[97] Bacon, *De augmentis scientiarum*, II, 2, s. 111 (*Operum*, s. 44); 4, ss. 123, 124 (s. 49); 11, ss. 145-147 (ss. 57, 58).

[98] Bacon, *De augmentis scientiarum*, IV, 2, ss. 294, 295 (s. 213). (Ellis ve Spedding çevirisi, Cilt IV, s. 394.)

ve antiklerde olduğu gibi, hâlâ bu sınıflandırma bilginin doğasının bilinmeden kaldığı bilimlerde benimsenmiş olan biçimdir. Onlarda, bilim fikri peşinen geliştirilir ve bu fikre, bölümlemenin temeli olarak, ona yabancı olan bir ilke eklenir, tıpkı burada bellek, imgelem ve akıl arasındaki ayrımın eklenmesi gibi. Gerçek bölümleme yöntemi ise Kavramın kendi-bölümlenişinde, onun kendini kendinden ayırmasında bulunur. Bilgide hiç şüphe yok ki özbilinç uğrağı bulunur ve reel özbilinç kendisinde bellek, imgelem ve akıl uğraklarını taşır. Gelgelelim bu bölümleme elbette özbilinç Kavramından değil, içinde özbilincin bu yeteneklere sahip olduğunu gördüğü deneyimden alınmaktadır.

2. Bacon'daki diğer dikkat çekici özellik, onun ikinci eserinde, *Organon*'unda, detaylı bir şekilde yeni bir öğrenim yöntemi bulmaya çalışmış olmasıdır; bu bakımdan onun adı hâlâ pek çok kişi tarafından el üstünde tutulmaktadır. Onun sistemini esas olarak ayırt eden şey, o güne dek varolmuş olan skolastik yöntemlere yönelik, tasım formlarına yönelik polemiksel tavrıdır. Bu yöntemleri *anticipationes naturæ* olarak adlandırır; onlarda insanlar işe önvarsayımlarla, tanımlarla, kabul gören fikirlerle, skolastik bir soyutlamayla ve edimsellikte mevcut olan şeye aldırış etmeksizin bunlardan hareketle akıl yürütmelerle başlar. Böylece, Tanrı ve Tanrı'nın doğada işgörme yöntemleri hakkında, iblisler hakkında, vb. onlar, bunlardan daha da ilerisine gidecekleri kimi metafiziksel önermeler türetmek amacıyla, "Dur, ey güneş" [Yeşu, 10:12] gibi İncil'deki pasajlardan faydalanırlar. Bacon bu *a priori* yönteme karşı polemiğe girdi; doğanın bu öncelenişlerine karşı doğanın açıklanmasına, yorumlanmasına dikkat çekti.[99] "Zihnin," diyor "söz konusu şeyi keşfeden aynı eylemi onu yargılar da; işlem herhangi bir orta terimin yardımıyla değil, neredeyse duyuların yaptığıyla aynı şekilde doğrudan doğruya yapılır. Zira duyu asıl nesneleri itibarıyla bir çırpıda nesnenin görünüşü idrak eder ve onunla ilgili hakikatine rıza gösterir."[100] Tasım Bacon tarafından bütünüyle reddedilmektedir. Aslında bu Aristotelesçi türetim, içeriğine göre kendisi yoluyla bir bilgi değildir: Temeli olarak yabancı bir evrensele gerek duyar ve bundan dolayı hareketleri formu bakımından olumsaldır. İçerik formla birlik

[99] Bacon, *Novum Organon*, L, I, Aphor. 11-34, ss. 280-282 (*Operum*).

[100] Bacon, *De augm. Scient.* V, 4, s. 358 (s. 137). (Ellis ve Spedding çevirisi, Cilt IV, s. 428.)

içinde değildir ve dolayısıyla bu form kendi içinde olumsaldır, çünkü o, kendi başına görüldüğünde, yabancı bir içerik içindeki ileriye dönük harekettir. Büyük öncül kendi için varolan içeriktir, küçük öncül de keza kendisi yoluyla olmayan içeriktir, çünkü sonsuza geri gider, yani formu kendi içinde taşımaz; form içerik değildir. Tasım yoluyla pekâlâ eşit ölçüde karşıtı da çıkarabilmek mümkündür, çünkü hangi içeriğin onun temeli haline getirildiği bu form açısından önemsiz bir meseledir. "Diyalektiğin sanatların keşfedilmesine yararı dokunmaz; pek çok sanat şans eseri bulunmuştur."[101]

Bacon, genel olarak bu tasıma, yani onun Kavramına karşı değil (zira Bacon buna sahip değildi), skolastiklere olduğu gibi, işleme koyulan türetime karşı –temeli olarak, varsayılmış bir içeriği alan türetim– bağırıp çağırarak deneyimin temel haline getirilmesi ve tümevarım yönteminin takip edilmesi gerektiğini ısrarla ileri sürmüştü. Doğa üzerine gözlemlerin ve deneylerin esas alınmasını talep etmiş ve insan toplumu yararına özel önem taşıyan konuların araştırılmasına işaret etmişti. Bu durumda bundan da tümevarım ve analoji yoluyla sonuçların saptanması sonucu çıkıyordu.[102] Aslında Bacon farkında olmaksızın sadece içerikteki bir başkalaşıma itilmişti. Zira o her ne kadar tasımı reddediyor ve sadece tümevarım yoluyla ulaşılacak sonuçları kabul ediyor olsa da, bilincinde olmadan bizzat türetimlerde bulunmuştu; keza onun ardından gidip onun talep ettiği şeyleri pratiğe geçiren ve gözlemlerle, deneylerle ve deneyimlerle eldeki meseleyi saf ve katışıksız tutabileceklerini düşünen tüm bu empirizm taraftarları da ne türetimlerde bulunmadan ne de işe tasarımlar dâhil etmeden yapabilirler; ve onlar çok daha özgür bir şekilde türetimlerini yapmışlar, kavramlarını ve tasarımlarını oluşturmuşlardır, çünkü tasarımlarla hiç işleri olmadığını düşünüyorlardı; türetimden çıkıp içkin, gerçek bilgiye ilerlemiş de değillerdir. O nedenle Bacon, tasıma karşıtlık içinde tümevarımı kurduğunda bu karşıtlık biçimseldir; her bir tümevarım aynı zamanda bir türetimdir ki, Aristoteles bile bu olgunun farkındaydı. Zira birtakım şeylerden eğer bir evrensel türetiliyorsa, ilk önerme

[101] Bacon, *De augmentis scientiarum*, V, 2, ss. 320, 321 (ss. 122, 123).

[102] Bacon, *Novum Organon*, L. I, Aphor. 105, s. 313; *De augmentis scientiarum*, V, 2, ss. 326, 327 (ss. 124, 125).

"Bu cisimlerin bu nitelikleri vardır," ikincisi "Tüm bu cisimler bir sınıfa aittir" ve o halde, üçüncü olarak da bu sınıf bu niteliklere sahiptir, şeklindedir. Eksiksiz bir tasımdır bu. Tümevarım daima gözlemlerin oluşturulduğu, deneylerin yapıldığı, deneyimin hesaba katıldığı anlamına gelir ve bundan da evrensel belirlenim türetilir.

Daha önce, edimselliğin, mevcut olanın içeriği olarak içeriğe gitmenin ne denli önemli olduğunu hatırlatmıştık; zira rasyonel olanın nesnel hakikati olmalıdır. Tin'in dünyayla uzlaşması, doğanın ve tüm edimselliğin yüceltilmesi bir Öte, bir Gelecek olmamalı, aksine şimdi ve burada başarılmalıdır. Böylelikle özbilince, bu *şimdi ve burada* uğrağı girmektedir. Ama deney ve gözlem yapanlar gerçekte ne yaptıklarının farkında değillerdir, çünkü onların şeylerde ilgisini çeken tek şey aklın sahip olduğu, kendini edimsellikte bulmanın içsel ve bilinçsiz kesinliğinden kaynaklanır; ve gözlem ve deneyler, doğru bir şekilde yapılırlarsa, tek nesnel varoluşun Kavram olduğunu göstermede sonuçlanırlar. Duyusal tekil, üzerinde çalışılırken bile deneylerden kurtulup bir evrensel haline gelir; bunun en iyi bilinen örneği, pozitif ve negatif olduğu ölçüde pozitif ve negatif elektrikte bulunacaktır. Formel bir doğa taşıyan ve tüm empiristlerin paylaştığı başka bir kusur da onların yalnızca deneyime bağlı kaldıklarına inanmalarıdır; bu algıları edinirken metafiziğin içine girdikleri onlar için bilinmeyen bir olgudur. İnsan tekilde durup kalmaz, kalamaz. O, evrenseli arar, ama bunu oluşturan da Kavramlar değilse bile düşüncelerdir. En dikkate değer düşünce-formu kuvvetinkidir; bu şekilde elektrik, manyetizma, yerçekimi kuvvetinden söz ederiz. Ne var ki kuvvet bir algılanabilir değil bir evrenseldir; o nedenle empiristler hiç eleştirel olmayan bir şekilde ve bilinçsizce bu türden belirlenimlere olanak tanırlar.

3. Son olarak Bacon, Felsefenin esasen ele alması gereken konuları sunmaktadır. Bu konular algıdan ve deneyimden türettiklerimizle epey çelişirler. "Bacon'ın sunduğu özette, felsefi soruşturmanın konuları olması gerektiğini düşündüğü şeyler, eserlerinde özellikle üzerinde durduklarını seçecek olursak, şunlardır: 'Ömrün uzatılması; gençliğe bir ölçüde geri dönülmesi; yaşlılığın geciktirilmesi ve boy posun değiştirilmesi; özelliklerin değiştirilmesi; bedenlerin başka

bedenlere uyarlanması; yeni türlerin oluşturulması; hava ve şiddetli fırtınaların etkisi; duyulardan alınan daha büyük hazlar, vb.'" Bacon bu gibi konularla da ilgilenir ve dikkati, bunlar bakımından, onların ereklerini gerçekleştirecek araçların bulunup bulunamayacağına çeker; bu tür güçlerde bir ilerlemeye kaydedebilmeliyiz. "Böyle araştırmaların *ignavi regionum exploratores* diye adlandırdığı kişiler tarafından savsaklanmış olduğundan yakınır. Doğal Tarih eserinde, altın yapmak ve mucizeler gerçekleştirmek için biçimsel reçeteler verir."[103] Bacon böylece hâlâ en berbat hurafelerle, sahte sihirlerle, vb. meşgul olarak, hiçbir şekilde bir doğa araştırmasına ilişkin aklı başında bir duruş noktası benimsemez. Bütününde bunun zekice bir şekilde ortaya konduğunu görüyoruz ve dolayısıyla Bacon çağının tasarımları içerisinde kalmaktadır. "Gümüşün, cıvanın ya da başka herhangi bir metalin altına çevrilmesi inanması güç bir iştir, ancak ağırlığın, sarı rengin, dövülebilirliğin ve genişlemenin, değişkenliğin ve sabitliğin doğalarını açık bir şekilde bilen ve aynı zamanda minerallerin ilk tohumlarını ve çözücülerini özenle araştırmış olan bir kimsenin en sonunda çok ve bilgece bir çabayla altın üretebilmesi, bunu birkaç iksir habbesinin yapabilmesinden çok daha muhtemeldir... Yine seyreltmenin, özümsemenin ve beslenmenin doğasını iyi bilen bir kişi perhizlerle, banyolarla, vb. ömrü uzatacak ya da bir ölçüde gençliğin dinçliğini yenileyecektir."[104] Bu iddialar o nedenle ilk başta göründüğü kadar çiğ değildir. Tıbbı ele alırken Bacon başka şeylerin yanı sıra maserasyondan (*Malacissatio per exterius*)[105] falan da söz eder.

Bacon araştırmanın biçimsel yönüne ilişkin olan şeyi vurgular. Şunu söylemektedir: "Doğa felsefesi iki kısma ayrılır; ilki nedenlerin araştırılmasına, ikincisi ise etkilerin meydana getirilmesine dayanır; araştırılacak nedenler ya ereksel veya formel nedenlerdir ya maddi veya fail nedenlerdir. İlki metafiziği, ikincisi fiziği oluşturur. Bacon bu sonuncusunu saygınlık ve önem bakımından diğerinden çok aşağıda olan bir felsefe dalı olarak görür ve buna göre, metafiziğe dair

[103] *The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, ss. 50, 51; *karş. Bacon silva silvarum sive historia naturalis*, Cent. IV, 326, 327 (*Operum*, ss. 822, 823).

[104] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, 5, ss. 245, 246 (s. 95).

[105] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, 2, s. 293 (s. 112).

bilgimizi ilerletmenin en muhtemel aracını bulup öğrenmek onun *Organon*'unun büyük konusudur."[106] O bizzat şunu söylüyor: "Doğru tutum şudur ki, 'gerçek bilgi nedenler yoluyla bilgidir. Ve yine nedenleri dört türe ayırmak da uygunsuz değildir: Maddi, formel, fail ve ereksel.'"[107] (Cilt I, s. 166, Cilt II, s. 122)

Fakat bu bağlamda önemli bir nokta, Bacon'ın doğanın teleolojik araştırılmasına, ereksel nedenler araştırmasına karşı çıkmış olmasıdır. "Ereksel nedenlerin araştırılması yararsızdır; insan eylemleri ile ilgili olan bilimlerin haricindeki bilimleri, ilerletmektense bozarlar."[108] Bacon için önemli olan husus, *causa efficientes*'i inceleyerek araştırma yapmaktır. Şu türden iddialar ise ereksel nedenlerin ele alınışına aittir: "Gözkapaklarındaki kılların gözlere bir tedbir diye olması; canlı yaratıkların kalın derilerinin ve postlarının onları sıcaktan ve soğuktan korumak için olması; ağaçların meyveler güneşe ve rüzgâra maruz kalmasın diye yapraklara sahip olması:"[109] kafada sıcak tutsun diye saç vardır; gök gürültüsü ve şimşek çakması Tanrı'nın cezasıdır ya da toprağı verimli kılarlar; dağ sıçanları yiyecek bir şey bulamadıkları için kış boyunca uyurlar; salyangozların saldırılara karşı güvende kalabilsinler diye bir kabukları vardır; arıya iğne verilmiştir. Bacon'a göre sayısız farklı şekillerde bu geliştirilmiştir. Faydanın olumsuz ve dışsal yanı tersine çevrilir ve ereğe bu uyum sağlamanın eksikliği de keza aynı kapsam içerisine çekilir. Örneğin, güneş veya ay her zaman parıldayacak olsaydı, polisin çok tasarruf edebileceği ve bunun da insanlara bütün aylarda yiyecek ve içecek sağlayacağı söylenebilir. Bu ereksel nedenler araştırması dışsal menfaatle ilgili olduğu için Bacon ona karşı çıkmakta haklıydı, tıpkı Kant'ın da içsel teleoloji ile dışsal teleoloji arasında ayrım yapmakta haklı olması gibi. Dışsal ereğe karşı gerçekte içsel erek, daha önce Aristoteles'te bulmuş olduğumuz gibi (Cilt II, ss. 137-142), şeyin kendisinin içsel Kavramı söz konusudur.

---

[106] *The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, ss. 51, 52; *karş.* Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, c. 3, 4, ss. 200-206 (ss. 78-80).

[107] Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 2. (Ellis ve Spedding çevirisi, Cilt IV, s. 119.)

[108] Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 2; *karş. The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, s. 52.

[109] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, 4; s. 237 (s. 92).

Organizma ereklerine içsel bir uyum sağlamaya sahip olduğu için, aynı zamanda organları gerçekten de birbirleri bakımından dışsal bir şekilde uyumludur; ama erekler, dışsal erekler olarak, tekille türdeş değillerdir, araştırılan nesneyle ilişkisizlerdir. Genel anlamda, doğanın Kavramı doğanın bizzat kendisinde değildir ki bu, ereğin doğanın bizzat kendisinde olması anlamına gelirdi; aksine teleolojik olarak, Kavram ona yabancı bir şeydir. Ereği, ona saygı duymamız gerekecek şekilde kendi içinde taşımaz –bireysel insan ise ereğini kendi içinde taşır ve bundan dolayı ona saygı gösterilmesi gerekir. Ama bireysel insan bile birey olarak sadece bireyin kendisinden saygı görme hakkına sahiptir, evrenselden değil. Örneğin bir generalin yaptığı gibi, evrensel adına, devlet adına davranan kişinin bireye hiç de saygı duyması gerekmez; çünkü birey kendi içinde bir erek olsa da göreli olmaya son vermez. O, kendisini dışarıda tutup karşıtlık içerisine yerleştirerek değil, aksine sadece hakiki realitesi evrensel Kavram olduğu ölçüde bu ereği kendisinde taşır. Bir tekil olarak hayvanın kendi içindeki ereği onun kendini-korumasıdır; ama kendinde gerçek ereği türdür. Onun kendini-koruması bunda yer almaz; çünkü onun tekilliğinin kendini-koruması türün aleyhine, ortadan kalkması ise türün lehinedir.

Şimdi Bacon, evrensel ilke ile fail nedeni ayırır ve bundan dolayı da erekler araştırmasını fizikten alıp metafiziğe bırakır. Yani Kavramı doğadaki evrensel olarak değil sadece zorunluluk olarak, yani uğraklarını bir birlik içerisinde bağlamış bir evrensel olarak değil de kendini uğraklarının karşıtlığı içinde sunan bir evrensel olarak görür –başka bir deyişle, o sadece bir belirliden başka bir belirliye sonsuza dek gidişin kavranmasını kabul eder, her ikisinin Kavramlarından hareketle kavranmasını değil. Bacon böylece fail neden araştırmasını daha genel hale getirmiştir ve her ne kadar bu her iki araştırma türünün yan yana varolabileceklerini kabul etse de, bir tek bu araştırmanın fiziğe ait olduğunu öne sürer.[110] Bu görüşle büyük iş çıkarmıştır ve yarattığı dehşet ve saçmalık bakımından antik dünyanın hurafelerini çok gerilerde bırakan Cermen uluslardaki anlamsız hurafeleri etkisizleştirmiş olduğu ölçüde, tam da Epikourosçu felsefede karşılaşmış olduğumuz meziyete sahiptir. Söz konusu felsefe kendini hurafeci Stoacıların ve genel

[110] Bacon, *De augm. scient.* III. 4, s. 239 (s. 92).

olarak hurafenin karşısına koymuştu –hurafe önümüze koyduğumuz herhangi bir varoluşu bir neden (duyusal bir şekilde varolması ve bir neden olarak işgörmesi sağlanan bir Öte) haline getirir ya da aralarında hiçbir ilişki olmayan iki duyusal şeyin birbirine etki etmesini sağlar. Diğer refleksiyonları gibi Bacon'ın hayaletlere, astrolojiye, sihire, vb. karşı bu polemiğini[111] de tamı tamına Felsefe olarak görmek elbette mümkün değildir, ama en azından kültüre bir faydası dokunmaktadır.

Bacon ayrıca formel nedenlere, şeylerin formlarına dikkat gösterilmesi ve onların tanınması gerektiği tavsiyesinde de bulunur.[112] "Fakat Bacon'ın formel nedenler ifadesine iliştirdiği anlamın tam bir tanımını vermek epey güçtür; çünkü onun bu konuda kullandığı dil belirli olmaktan önemli ölçüde uzaktır."[113] Onun bundan, şeylerin içkin belirlenimlerini, doğa yasalarını anladığını düşünmek mümkündür; aslında formlar evrensel belirlenimlerden, türlerden, vb. başka bir şey değildir.[114] Şöyle diyor: "Formel nedeni keşfetmekten umut kesilir. Fail ve maddi nedenler ise (uzak nedenler olarak, formlara götüren örtük süreci hesaba katmadan araştırılıp kabul edildiklerinden) önemsiz ve yüzeyseldir, gerçek ve etkin bilime pek bir katkıları yoktur. Zira doğada sabit bir yasaya göre saf tekil edimler yapan tekil cisimlerden başka gerçekte hiçbir şey varolmasa da, felsefede gene de tam da bu yasa ve bu yasanın araştırılması, keşfi ve açıklanışı işleyişin olduğu kadar bilginin de temelidir. Ve benim Formlardan bahsederken kastettiğim şey de özel şartlarıyla birlikte bu yasadır... Ebedî ve değişmez olan Formların araştırılması metafiziği oluştursun. Formlarla tanışıklığı olan her kim olursa en benzemez tözlerde doğanın birliğini benimser."[115] O bunu ayrıntılı olarak inceler ve anlatmak için Sıcaklık gibi pek çok örnek aktarır. "Zihin kendini farklılıklardan türlere yükseltmelidir. Güneşin ısısı ayrı, ateşin ısısı ayrıdır. Üzümlerin güneşin ısısıyla olgunlaştığını görürüz. Ama bunun güneşin ısısına özgü olup

[111] Bacon, *De augmentis scientiarum*, I, s. 46 (s. 19); III, 4, ss. 211-213 (ss. 82, 83); *Novum Organon*, L. I, Aphor. 85, s. 304.

[112] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, 4, ss. 231-234 (ss. 89, 90).

[113] *The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, s. 52.

[114] Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 17, ss. 345, 346.

[115] Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. II, ss. 325, 326. (Tennemann, Cilt X, ss. 35, 36); Lib. I, Aphor. 51, s. 286; L. II, Aphor. 9; Aphor. 3, s. 326.

olmadığını görmek için başka bazı ısıları da gözlemleriz ve üzümlerin sıcak bir odada da olgunlaştığını görürüz; böylece bunun güneşin ısısına özgü olmadığı kanıtlanmış olur."[116]

"Fizik," diyor Bacon, "doğanın büklümlü yollarını taklit ederek bizi dar ve sarp yollardan geçirir. Ama bir formu anlayan kişi tüm meselelere bu doğayı da katabilme konusundaki en son olasılığı bilir; başka bir deyişle, Bacon'ın bizzat bu son ifadeyi yorumladığı şekliyle, gümüşe altının doğasını katabilir," yani gümüşten altın yapabilir "ve simyacıların yapar gibi göründüğü tüm mucizeleri gerçekleştirebilir. Simyacıların yanılgısı sadece bu ereklere hayalî ve acayip yöntemlerle ulaşabileceklerini umut etmelerinde yatıyordu;" gerçek yöntem ise bu formları tanımaktır. "*Instauratio Magna* ve *Novum Organon*'un en önde gelen konularından biri formel nedenleri ve mantıksal kuralları bulup öğrenmenin zorunluluğuna işaret etmektir."[117] Bunlar iyi kurallardır, ama bu ereğe ulaşmaya uygun değillerdir.

Bacon hakkında söyleyeceklerimizin hepsi bu. Locke'u ele alırken, İngilizlerin benimsemiş olduğu bu yöntemler konusunda daha fazlasını söylememiz gerekecek.

B. Jakob Böhme

Şimdi, Felsefede dışsal, duyusal yöntemin lideri olan bu İngiliz Adalet Bakanı'ndan, denildiği üzere *philosophus teutonicus*'a, Lausitzli Alman ayakkabı tamircisine geçiyoruz ki ondan utanmamız için hiçbir sebep yok. Aslında Felsefe kendine özgü bir karakterle ilk defa onun sayesinde Almanya'da ortaya çıktı: Böhme Bacon'la tam bir karşıtlık içinde durur. Nasıl ki bundan önce *philosophia teutonica* mistisizme verilen ad idiyse, ona da *theosophus teutonicus* deniyordu. Bu Jakob Böhme uzun süre unutulup kalmış ve sadece gaipten haber veren bir dindar diye yerilmişti; daha özel olarak da aydınlanma denen dönem onun tanınırlığını son derece sınırlı kılmıştı. Leibniz onu çok takdir etmişti, ama derinliği ilk kez modern çağda kabul edilmiş

[116] Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 35, s. 366.

[117] *The Quarterly Review*, Cilt XVII, Nisan 1817, s. 52. Karş. Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, 4, s. 236 (s. 91).

ve onuru bir kez daha iade edilmiştir. Bir taraftan, hor görülmeyi hak etmediğine şüphe yok; diğer taraftansa kendisine atfedilen yüksek onura da layık değildi. Ona fanatik demek de hiçbir şey ifade etmez. Zira eğer istersek, tüm filozoflar, Epikourosçular ve Bacon bile, böyle adlandırılabilir; çünkü hepsi de insanın, hakikatini, yeme içmeden ya da odunculuk, terzilik, tüccarlık veya özel ya da resmî başka işlerin sağduyuya dayalı gündelik yaşamından başka bir şeyde bulduğunu savunurlar. Fakat Böhme yükseltildiği yüce onuru, esasen benimsemiş olduğu duyusal duygu ve algı kılığına yormak zorundadır; çünkü sıradan duyusal algı ve içsel duygu, yakarış ve özlem ve düşüncedeki resimsel öğe, alegoriler, vb. Felsefede bir ölçüde özsel görülür. Gelgelelim, yalnızca Kavramda, düşüncededir ki, Felsefe kendi hakikatini bulabilir ve Mutlak ifade edilebilir ve o keza kendinde olduğu şekliyledir. Bu açıdan görüldüğünde, Böhme tam bir barbardır, ama aynı zamanda da kaba sunuş yönteminin yanı sıra, derin, somut bir yüreğe sahip bir kişidir. Fakat onda hiçbir yöntem veya düzen bulunmadığından felsefesine dair bir açıklama sunmak zordur.

Jakob Böhme 1575 yılında Yukarı Lausitz'de, Görlitz yakınlarındaki Altseidenburg'da yoksul anne-babadan dünyaya geldi. Gençliğinde sığırlara bakan bir köy çocuğuydu. Bir Lutherci olarak yetiştirilmişti ve hep öyle kaldı. Eserlerindeki yaşamına dair sunulan açıklama, onu şahsen tanıyan bir papaz tarafından Böhme'nin bizzat verdiği bilgilerden yazıya geçirilmiştir. Yaşadığı kimi deneyimler vasıtasıyla çok derin bilgiye ve bilgeliğe nasıl ulaştığı ile ilgili pek çok şey anlatılır. Hatta bu harikulade belirimleri, bizzat anlattığına göre, sürüye bakan bir çobanken yaşamış. Aklına gelen ilk hayret verici uyanış, içinde büyük bir mağara ve altın bir kabın bulunduğu çalılıkta meydana gelmiş. Bu görüntünün göz alıcılığından ürkerek sersemlik halinden içsel olarak uyanmış, ama ardından gördüğü nesneleri keşfetmenin kendisi için imkânsız olduğunu anlamış. Akabinde bir ayakkabıcıya çırak oldu. Özellikle de "şu sözlerle tinsel açıdan uyandı: 'Göksel Babanız, Ondan isteyenlere Kutsal Ruh'u verecektir' [Luka, 11:13], öyle ki hakikatin bilgisine varmayı arzulayarak ama gene de zihninin yalınlığını muhafaza ederek dua edip araştırdı ve ustasıyla seyahat ederken, Oğul'daki Baba'nın etkisiyle tinsel olarak şanlı huzura ve ruhun Şabat'ına erene

dek gayretli bir şekilde ve ciddiyetle kapıyı çaldı ve böylece isteği kabul oldu. Kendi açıklamasına göre, o an tanrısal ışıkla çevrelendi ve yedi gün boyunca en yüce tanrısal temaşa ve neşe içinde kaldı." Ustası "onun gibi ev peygamberlerini" yanında çalıştıramayacağını söyleyerek bundan ötürü onu kovdu. Bundan sonra Görlitz'de yaşadı. 1594'te mesleğinde ustalığa yükseldi ve evlendi. Sonraları, "1600 yılında, yirmibeş yaşındayken bir kez daha" aynı türden ikinci görüntüde ışık onu aydınlattı. Odada fırçalanıp kalaylanmış pırıl pırıl bir tabak gördüğünü ve "bu göz alıcı parlaklıkla ışıldayan metalin aniden görünmesiyle" (bir meditasyona ve yıldızlı zihninin salıverilişine) "gizli kapaklı doğanın merkezî noktasına" ve tanrısal özün ışığına getirildiğini anlatır. "Beynini bu halüsinasyondan kurtarabilmek amacıyla açık havaya çıkmış, ama gene de bu şekilde aldığı görüntüyü zaman geçtikçe çok daha açık bir şekilde deneyimlemeye devam etmiş. Bu şekilde o, betimlenen işaretler veya figürler, çizgiler ve renkler vasıtasıyla, deyim yerindeyse, tüm yaratıkların yüreğine ve en iç doğasına bakar (ona tesir eden bu hikmet *De signatura rerum* eserinde bulunur ve tam olarak açıklanır); bundan dolayı neşeye gark oldu, Tanrı'ya şükretti ve huzur içinde işlerine koyuldu." Daha sonra birtakım eserler kaleme aldı. Zanaatını Görlitz'de sürdürmeye devam etti ve aynı yerde 1624'te, o zaman usta bir ayakkabıcı olarak öldü.[118]

Eserleri özellikle Hollandalılar arasında popülerdir ve bundan dolayı, her ne kadar el altından Hamburg'da da basılmış olsa da, çoğu basım Amsterdam'dan çıkmıştır. İlk yazısı *Aurora* ya da *Morgenröthe im Aufgange*'dir ve bunu da başkaları takip etmiştir; başka yazıların yanı sıra *Von den drei Principien* eseri ve başka bir eser olan *Vom dreifachen Leben des Menschen* en kayda değer olanlardır. Böhme İncil'i okumaya hep devam etmiştir, ama başka hangi eserleri okuduğu bilinmemektedir. Bununla birlikte, eserlerindeki bazı pasajlar onun epey şey okuduğunu göstermektedir –besbelli ki çoğunlukla mistik, teosofik ve simyayla ilgili yazılar; ve okudukları arasında, şüphesiz, aşağı yukarı aynı kalibrede, ama kafası çok daha karışık ve Böhme'nin entelektüel derinliğinden yoksun bir filozof olan,

[118] *Jacob Böhme's Leben und Schriften*, No: 1, 2-4, ss.3, 4; § 6, 7, s. 5; § 10, 11, ss. 7, 8; § 29, 29, ss. 17, 18.

Paracelcus diye bilinen Theophrastus Bombastus von Hohenheim da olmuş olmalıdır. Rahip sınıfının elinden çok eziyet gördü, ama Almanya'da, yazılarının sıklıkla basıldığı Hollanda'da ve İngiltere'de olduğundan daha az ilgi uyandırdı.[119] Eserlerini okurken şaşıp kalırız ve bu son derece karışık ifade yönteminde hakikati keşfetmek için Böhme'nin fikirlerine aşina olmak gerekir.

Jakob Böhme'nin felsefesinin içeriği hakikaten Almandır; çünkü onu ayırt edici ve dikkate değer kılan şey, daha önce bahsetmiş olduğumuz, zihinsel dünyayı kişinin kendi zihnine ve yüreğine yerleştirme ve önceleri bir Öte olarak kavranan her şeyi kişinin kendi bilincinde deneyimleme, bilme ve hissetme yönündeki Protestan ilkedir. Böhme'nin genel tasarımları böylece bir yandan kendilerini hem derin hem de sağlam bir şekilde gösterirler, ama öte yandan ise evrene ilişkin tanrısal sezgilerinin gelişiminde belirlenim ve ayrıma gerek duymasına ve bunlar için çaba göstermesine rağmen o, ne açıklığa ne düzene ulaşmaktadır. Bölümlemelerinde hiçbir sistematik bağ bulunmaz, aksine oldukça büyük bir karışıklık söz konusudur –ve bu onun üç sayıdan yararlandığı tablosunda bile vardır.[120]

I.

Doğadan ve yaratımdan ayrı olarak Tanrı'nın ne olduğu.

II.

Ayrılabilirlik:	*Mysterium*	İlk *Principium*
Sevgideki Tanrı	*magnum*	Gazaptaki Tanrı

III.

Gazaptaki ve sevgideki Tanrı

Burada uğrakları birbirinden ayrı tutmak için kesin hiçbir şey gösterilmemiştir ve çaba yoluyla salt bunu yapma duygusunu taşırız; kâh şu kâh bu ayrımlar öne sürülür ve bağıntısız bir şekilde ortaya konulduklarından tekrar gene karışıklık içine girerler.

[119] *Jacob Böhme's Leben und Schriften*, No: VI, § 3-8, ss. 81-87; No: 1, § 12-17, ss. 8-11.
[120] *Theosophische Sendbriefe*, 47. Mektup (*Werke*, Hamburg, 1715, 4), s. 3879.

Buna göre Böhme'nin benimsediği tarz ve sistemin barbarca olduğu ifade edilmelidir; eserlerinde kullandığı ifadeler, örneğin tanrısal *Salitter*'den, *Marcurius*'tan, vb. bahsettiği zaman olduğu gibi, bunu kanıtlar. Böhme yaşamı, mutlak varoluşun hareketini yüreğe yerleştirdiği gibi, tüm tasarımları da bir edimsellik durumunda olarak görür; veyahut edimselliği Kavram olarak kullanır, eşdeyişle fikirlerini ifade etmek üzere Kavram belirlenimlerinden ziyade zorla doğal şeyleri ve duyusal nitelikleri alır. Örneğin kükürt falan onun için bizim öyle adlandırdığımız şeyler değil, onların özüdür; ya da Kavram bu edimsellik formuna sahiptir. Böhme'nin en derin ilgisi İdea'ya yöneliktir ve onu ifade etmek amacıyla epey mücadele verir. Onun açımlamayı arzuladığı spekülatif hakikat, gerçekte, kavranmak için düşünceye ve düşünce formuna gerek duyar. Bu birlik ancak düşüncede kavranabilir ki, onun zihninin yeri de bunun merkez noktasında bulunur; ama onda eksik olan şey tam da düşünce formunun kendisidir. Kullandığı formlar gerçekte bundan böyle hiç de Kavram belirlenimleri değildir. Söz konusu formlar bir taraftan duyusal, kimyasal belirlenimlere, asit, tatlı, ekşi, kızgın gibi niteliklere, bir taraftan da gazap ve öfke gibi duygulara ve dahası tentür, esans, ıstırap, vb. gibi şeylere sahiptir. Bununla birlikte, Böhme için bu duyusal formlar kendilerine ait duyusal anlamı taşımazlar, aksine o bunları düşüncesine ifade bulmak üzere kullanır. Fakat sunuş formunun niye zorlama gibi görünmek zorunda kaldığı bizim için hemencecik açıktır, çünkü sadece düşünce birliğe yeteneklidir. O nedenle Tanrı'nın acılığından, *Flagrat*'tan ve yıldırımdan bahsedildiğini görmek tuhaf gelir; ilkin İdea'ya sahip olmaya gerek duyarız ve ardından da şüphesiz onun buradaki mevcudiyetinin ayırdına varırız. Ancak diğer yan ise Böhme'nin, İdea'nın formu olarak, en yakınında bulunan Hristiyan formdan ve özellikle de Teslis formundan yararlanmasıdır: O, duyusal kip ile popüler şekilde kavranan din kipini, duyusal imgeleri ve tasarımları birbirine karıştırır. Bu bir yandan ne denli kaba ve barbarca olsa da ve Böhme'yi aralıksız bir şekilde okumak ya da düşüncelerini sıkı sıkıya kavramak ne denli imkânsız olsa da (çünkü tüm bu nitelikler, tinler, melekler insanın kafasını allak bullak eder), diğer yandan onun her şeyden, edimselliği içinde olduğu şekliyle söz ettiğini ve bunu da yürekten yaptığını

kabul etmemiz gerekir. En içsel olanla ilişkili olan bu katı, derin Alman zihni gerçekte böylece edimsellikten Kavram olarak faydalanmak ve onun etrafındaki ve içerisindeki gökte yer alan şeye sahip olmak üzere muazzam güç ve kuvvet sergiler. Hans Sachs nasıl ki patriklerin ve meleklerin yanı sıra Tanrı'yı, İsa'yı ve Kutsal Ruh'u da kendine özgü biçimde ve kendisi gibi sıradan insanlar gibi, onları geçmiş ve tarihsel olarak görmeyerek, tasarladıysa, Böhme'de de durum böyleydi.

İman için tinin hakikati vardır, ama bu hakikatte kendinin kesinliği uğrağı eksiktir. Hristiyanlığın nesnesinin hakikat, Tin olduğunu görmüştük; o, imana dolaysız hakikat olarak verilir. İman hakikate sahiptir, ama bilinçsiz bir şekilde, bilgi olmaksızın, onu özbilinci olarak bilmeksizin; düşünce, Kavram zorunlu olarak özbilinçte –Bruno'da karşıtların birliği– olduğundan iman için her şeyden önce eksik olan şey bu birliktir. Tikel formlar olarak onun uğrakları, daha özel olarak da en yüksek uğraklar –iyi ve kötü, Tanrı ve Şeytan– ayrı düşerler. Tanrı vardır ve keza Şeytan da; her ikisi de kendileri için vardır. Ancak eğer Tanrı mutlak varoluşsa, tüm edimselliğe sahip olmayan ve özellikle de kendinde kötülüğü barındıran bu varoluşun ne tür bir mutlak varoluş olduğu sorusu sorulabilir. Bundan dolayı, bir yanıyla Böhme insanın ruhunu tanrısal yaşama götürme, ruhu kendi içerisindeki çatışmaya yöneltme ve bunu tüm iş ve çabalarının konusu haline getirme konusunda kararlıdır; ve böylece bu içerikle ilgili olarak, kötülüğün iyilikte nasıl mevcut olduğunu –günümüzün bir sorunu– açıkça anlamak için çaba gösterir. Bununla birlikte, Böhme Kavrama sahip olmadığı ve bu noktaya dek zihinsel kültür bakımından geri olduğu için, onun zihni, bilinci ve ifade güçleri arasında son derece korkunç ve sancılı bir mücadele başgösterir ve bu mücadelenin ifadesi de en mutlak karşıtları birlik içerisine getirip onları birbirine bağlamaya çalışan en derin Tanrı İdeasıdır –ama düşünen akıl için değil. O halde, eğer meseleyi kavrayacaksak, Böhme'nin büyük mücadelesi –onun açısından Tanrı her şey olduğu için– olumsuzu, kötülüğü, şeytanı Tanrı'da ve Tanrı'dan kavramak, Tanrı'yı mutlak olarak kavramak olmuştur; onun tüm yazılarını karakterize eden ve zihninin çektiği işkenceye sebep olan bu mücadeledir. Şekil ve form bakımından bu noktaya dek ayrı ayrı duran şeyleri birde buluşturmak büyük ve ciddi

bir zihinsel çaba gerektirir; sahip olduğu tüm güçle Böhme, ikisini bir araya getirir ve orada ikisinin taşıdıkları edimselliğin dolaysız anlamını parçalayıp atar. Ama o böylece kendisindeki, kendi iç doğasındaki tinin bu hareketini, bu özünü kavradığında, uğrakların belirlenimi özbilinç formuna, formsuz olana ya da Kavrama sadece daha çok yaklaşır. Arka planda gerçekten de en arı spekülatif düşünce durur, ama yeterli bir temsile varmaz. Keza gösterişsiz, popüler tasarım biçimleri, bize fazlasıyla tanıdık gelen bir açık sözlülük de ortaya çıkar. Özellikle şeytanla çok ilgilenir ve ona sık sık seslenir. "Buraya gel," der, "seni siyah zavallı, ne istiyorsun? Sana bir iksir vereceğim."[121] Shakespeare'in *Fırtına* adlı oyununda Prospero'nun, Ariel'i, "onu bir meşe ağacını yarıp iç budaklarına on iki kış boyu çivilerim" diye tehdit etmesi gibi, Böhme'nin soylu zihni de duyuların sert iç budaklarıyla –sıradan tasarımın boğumlu yumrularıyla– sınırlanmıştır ve İdea'nın özgür sunuluşuna ulaşamamaktadır.

Kısaca Böhme'nin temel düşüncelerini ve ardından da benimsediği kimi tikel formları sunacağım; zira o bir formda durup kalmaz, çünkü ne duyusal olan ne de dinsel olan yeterli gelir. Şimdi, bu her ne kadar onun sıklıkla kendini tekrar ediyor olması sonucuna yol açsa da, onun temel düşüncelerinin formları gene de her bakımdan oldukça farklıdır ve Böhme'nin fikirlerini tutarlı bir şekilde sunmaya çalışacak olan kişi, özellikle de bunlar daha öte gelişmelere geçtiklerinde, böyle bir işe kalkışırken kendini kandırmış olacaktır. Bu yüzden Böhme'de ne sistematik bir sunuş ne de tekil olana geçme konusunda hakiki bir yöntem bulmayı ummalıyız. Onun ifade biçimini benimsemeden ve bizzat belli pasajların kendilerini aktarmadan onun düşünceleri hakkında pek de bir şey söyleyemeyiz, çünkü onları başka türlü ifade edebilmek mümkün değildir. Jakob Böhme'deki temel düşünce her şeyi bir mutlak birlik içinde kapsama çabasıdır, zira o, mutlak tanrısal birliği ve tüm karşıtların Tanrı'daki birliğini tanıtlamayı arzular. Böhme'nin ana, ve diyebiliriz ki, biricik düşüncesi –onun tüm eserlerine nüfuz eden düşünce– her şeyde Kutsal Teslis'i algılama ve her şeyi onun bildirilişi ve belirimi olarak tanıma düşüncesidir, öyle ki her

[121] *Trostschrift von vier Complexionen*, § 43-63, ss. 1602-1607.

şey bu evrensel ilke içinde ve sayesinde vardır; ayrıca öyle bir şekilde ki, tüm şeyler bu tanrısal Teslis'i –sıradan tasarıma ait olan bir Teslis olarak değil mutlak İdea'nın reel Teslis'i olarak– kendilerinde taşırlar. Varolan her şey, Böhme'ye göre, yalnızca bu üçlüdür ve bu üçlü de her şeydir.[122] Evren onun için tek bir tanrısal yaşamdır ve Tanrı'nın tüm şeylerdeki bildirilişidir, öyle ki daha yakından incelendiğinde, tüm güçlerin ve niteliklerin toplam ve tözü, bu güçlerden ışıldayan Oğul, ebedî olarak Tanrı'nın tek bir realitesinden doğar; bu ışığın güçlerin tözüyle olan içsel birliği Tin'dir. Sunuş kimi zaman muğlak ve gene kimi zaman daha açıktır. Sıradaki şey bu Teslis'in açıklanmasıdır ve burada, onun Teslis'te aşikâr hale gelen farka işaret etmek üzere kullandığı farklı formlar daha özel bir şekilde görünürler.

Aurora: Felsefenin, Astrolojinin ve Teolojinin Kökeni Veya Anası'nda Böhme, bu bilimleri yan yana koyduğu bir bölümleme yöntemi sunar, ancak gene de açık herhangi bir tanım ya da belirlenim olmaksızın salt birinden diğerine geçiyor gibi görünür. "(1) Felsefede, tanrısal güç, Tanrı'nın ne olduğu ve doğanın, yıldızların ve *Elementa*'nın Tanrı'nın Varlığı içinde nasıl oluşturulduğu; tüm şeylerin kökeninin nereden geldiği, göğün ve yerin, ayrıca meleklerin, insanların ve iblislerin, cennet ve cehennemin ve yaratılmış olan her şeyin doğasının ne olduğu, keza doğadaki iki niteliğin ne olduğu irdelenir ve bu, Tanrı'nın itkisi ve devinimiyle, tinin bilgisi içinde doğru bir zeminden hareketle ele alınır. (2) Astrolojide, doğanın, yıldızların ve elementlerin güçleri ve tüm yaratıkların nasıl bunlardan kaynaklandığı, kötülüğün ve iyiliğin nasıl onlar aracılığıyla insanlara ve hayvanlara etki ettiği irdelenir. (3) Teolojide, İsa'nın krallığı, ayrıca bu krallığın doğası ve nasıl cehennemle karşıtlık içine konulduğu ve karanlığın krallığıyla doğada nasıl savaştığı ele alınır."[123]

1. İlk sırada gelen Baba Tanrı'dır; bu hemen kendi içinde bölünmüştür ve her iki parçasının birliğidir. "Tanrı her şeydir," der Böhme, "O Karanlık ve Aydınlıktır, Sevgi ve Nefrettir, Ateş ve Işıktır, fakat Kendisine sadece sevgisinin ışığı söz konusu olduğunda Tanrı der.

[122] *Von Christi Testament der heiligen Taufe*, II, i, § 4-5, ss. 2653, 2654.

[123] *Morgenrothe im Aufgang*, Önsöz, § 84, 85, 88, s. 18.

Karanlık ile aydınlık arasında ebedî bir *Contrarium* vardır; ne biri diğerini kapsar ne de diğeri öbürünü; ve gene de acı ile ayrılmış olsa da tek bir öz ya da töz vardır; aynı şekilde iradede de durum böyledir ve gene de ayrılabilir bir öz yoktur. Tek bir ilke bu şekilde bölünmüştür ki, biri gene de varolan bir hiçlik olarak diğerindedir; ama içinde olduğu bu şeyin özelliğinde belirtik değildir."[124] Bizim mutlak olumsuzluk diye bildiğimiz şey ıstırap ile ifade edilmektedir –bu özbilinçli, kendini-deneyimleyen, kendisiyle-ilişkili olumsuzluktur ki, bu yüzden mutlak olumlamadır. Böhme'nin tüm çabaları bu noktaya yönelmiştir; Kavram ilkesi onda canlıdır, ancak o bunu düşünce formunda ifade edemez. Başka bir deyişle, her şey olumsuzun yalın olarak düşünülmesine dayanır, çünkü aynı zamanda bir karşıttır; ıstırap [*Qual*] o nedenle içsel parçalanmadır ve gene de keza yalın olandır. Böhme kaynakları veya pınarları [*Quellen*] bundan türetir –iyi bir kelime oyunu. Zira acı [*die Qual*], bu olumsuzluk, yaşama, etkinliğe geçer ve Böhme böylece aynı şekilde onu *Quallity*'ye çevirdiği nitelikle [*Qualität*] ilişkilendirir.[125] Farklılığın mutlak özdeşliği onun açısından tamamıyla hep mevcuttur.

a. Böhme Tanrı'yı böylece boş birlik olarak değil, mutlak karşıtların bu kendini-ayıran birliği olarak tasarlamaktadır; bununla birlikte, burada açıkça tanımlanmış bir ayrım da beklememek gerekir. İlk, bir, Baba da keza doğal varoluş kipine sahiptir; o nedenle Proklos gibi o da bu Tanrı'nın yalın öz olduğundan söz eder. Bu yalın özü gizli saklı diye adlandırır; ve bu yüzden ona, içinde her şeyin ölçülü hale geldiği *Temperamentum*, farklı olanın bu birliği adını verir. Böhme'nin ona ayrıca *Salniter*'in yanı sıra büyük *Salitter* –kâh tanrısal, kâh doğal *Salitter*– dediğini de görüyoruz. O bu büyük *salitter*den bizim için bilinen bir şey gibi söz ettiğinde, onun ne anlama geldiğini ilkin anlamamız mümkün değildir. Bununla birlikte, o *sal nitri*, güherçile sözcüğünün (Avusturya'da halen *salniter* denir) kaba bir yozlaşmış halidir –yani tam anlamıyla yansız ve gerçekte evrensel varoluş. Tanrısal görkem ve durum şudur ki, Tanrı'da daha ihtişamlı bir doğa, ağaçlar, bitkiler, vb. ikamet eder. "Tanrısal görkem veya durumda esas olarak

[124] *Von wahrer Gelassenheit*, ii, § 9, 10, s. 1673.

[125] *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, x, § 42, s. 470.

iki şeyi göz önünde tutmak gerekir; tüm meyveleri meydana getiren *salitter* veya tanrısal güç ve *marcurius* veya ses."[126] Tıpkı Yeni Platoncu birliğin kendine dair bilgiden yoksun ve keza tanınmıyor olması gibi, bu büyük *salitter* de açığa çıkmamış varoluştur.

b. Bu ilk töz, henüz ayrılmamış olarak da olsa tüm güçleri ya da nitelikleri içerir; o nedenle bu *salitter* keza tüm nitelikleri Kendisinde kapsayan Tanrı'nın bedeni olarak görünür. Nitelik böylece önemli bir kavram haline gelir –Böhme'deki ilk belirlenim; ve o, *Morgenröthe im Aufgang* adlı eserine niteliklerle başlar. Daha sonra, nitelik vermeyi bununla ilişkilendirir ve aynı yerde şunu söyler: "Nitelik bir şeyin hareketliliği, kaynaması, sıçraması ve itilmesidir." O sonra bu nitelikleri tanımlamaya çalışır, ama onlara ilişkin sunduğu açıklama muğlaktır. "Sözgelimi sıcaklık, içerisine aynı özellikte olmayan ne girerse yakar, tüketir ve ileri iter ve gene tüm soğuk, ıslak ve karanlık şeyleri ışıtır ve ısıtır; yumuşak şeyleri sıkıştırıp sertleştirir. İçerisinde ayrıca başka iki türü, yani Işık ile Sertliği" (Olumsuzluk) "taşır; bunlardan sıcaklığın ışığı ya da yüreği kendinde hoş, neşeli bir parıltı veya pırıltıdır, bir yaşam gücüdür ... ve göksel neşe krallığının bir kaynağıdır. Zira bu dünyadaki tüm şeyleri canlı ve hareketli kılar; tüm ten, ağaçlar, yapraklar ve çimen, ışığın gücünde olarak, bu dünyada yetişirler ve ışıklarını oradan, yani iyilikten alırlar. Gene o, yakan, tüketen ve bozan bir sertlik veya gazap içerir. Bu gazap veya sertlik kendini ışığa fırlatır, sürükler ve yükseltir ve ışığı hareketli hale getirir. O iki-yanlı kaynak içinde birlikte boğuşup savaşır. Işık Tanrı'da sıcaklık olmadan varlığını sürdürür, ama doğada böyle sürdürmez. Çünkü doğadaki tüm nitelikler, Tanrı'nın her şey olmasıyla aynı şekilde, başkasında birdir. Çünkü Tanrı" (Baba) "Yürektir." Başka bir sefer ise (*Vom dreifachen Leben des Menschen*, iv, § 68, s. 881) Oğul Tanrı'nın yüreğidir; ve gene tekrar Tin "doğanın" yüreği (*Morgenröthe*, ii, § 13, s. 29) "ya da pınarı" diye adlandırılır "ve her şey Ondan gelir. Şimdi, sıcaklık doğadaki tüm güçlere hükmedip hâkim olur ve her şeyi ısıtır, her şeydeki tek kaynak veya pınardır. Fakat tüm niteliklere güç veren sıcaklıktaki ışıktır, bu

[126] *Von der Gnadenwhal*, i, § 3-10, ss. 2408-2410; ii, § 9, s. 2418; § 19, 20, s. 2420; *Schissel der vornehmsten Puncten und Wörter*, § 2, s. 3668; § 145, 146, ss. 3696, 3697; *Morgenröthe*, iv, § 9-21, ss. 49-51; xi, § 47, ss. 126, 127, vb.

nedenle her şey keyifle, neşeyle büyür." Böhme tam bir nitelikler listesi sunar: Soğuk, sıcak, acı, tatlı, kızgın, ekşi, sert, yoğun, yumuşak nitelikleri, ses, vb. "Acı nitelik de Tanrı'dadır, ama safranın insanda olması gibi değil, aksine yücelten, galip gelen neşe kaynağı veya pınarındaki bitmek bilmeyen bir güçtür. Yaratılanların hepsi de bu niteliklerden yapılmıştır ve onlarda analarındaymışçasına yaşarlar."[127]

"Yıldızların erdemleri doğanın kendisidir. Bu dünyadaki her şey yıldızlardan kaynaklanır. Mankafanın biri değilsen, azıcık aklın varsa, bunu sana kanıtlarım. Yıldızların bütün *Curriculum*u veya bütün çevresi göz önünde bulundurulduğunda, hemen bunun tüm şeylerin anası olduğunu ya da tüm şeylerin ondan doğduğu ve içinde tüm şeylerin dikilip bulunduğu ve yaşadığı ve tüm şeylerin onun aracılığıyla hareket ettiği doğa olduğunu görürüz. Ve tüm şeyler bu aynı güçlerden oluşmuş olup ebediyen orada kalırlar." O nedenle, Tanrı'nın tüm realitelerin realitesi olduğu söylenir. Böhme şöyle devam eder: "Fakat zihnini Tine yükseltmeli ve doğadaki tüm güçlerle birlikte doğanın bütününün, uzam, derinlik ve yüksekliğin, ayrıca göğün ve yerin, gökte ve yerde ne varsa onun ve göğün üzerindeki her şeyin hep birlikte nasıl Tanrı'nın Bedeni ve Cisimselliği olduğunu; ve yıldızların güçlerinin Tanrı'nın doğal bedenindeki, bu dünyadaki pınar damarları olduğunu görmelisin. Bütün muzaffer Kutsal Teslis'in, Baba Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh'un yıldızların Bedeninde olduğunu düşünmemelisin. Aksine Tanrı sanki yıldızların *Corpus* veya Bedeninde ve bu dünyada hiç yokmuş gibi düşünmemeliyiz... Buradaki soru, göğün doğada böyle bir hareketliliğe neden olan bu gücü Nereden aldığı veya ödünç aldığıdır. Burada gözlerini doğanın ötesine, ışığa, kutsal, muzaffer, tanrısal güce, değişmez kutsal Teslis'e doğru kaldırmalısın, ki o muzaffer, kaynaklık eden, hareketli Varlıktır ve tüm güçler doğada olduğu gibi ondadır: Gök, yer, yıldızlar, elementler, iblisler, melekler, insanlar, hayvanlar ve her şey Varlığını ondan alır; ve orada bulunurlar. Göğü ve yeri, yıldızları ve elementleri ve orada bulunan her şeyi ve göğün üstünde ne varsa hepsini saptayıp belirttiğimizde, bu durumda böylelikle Kendini, bu yukarıda bahsedilen" pek çok

[127] *Morgenröthe*, i, § 3-7, 9-21, ss. 23-27; ii, §38-40, ss. 34, 35; § i, 28.

"Varlıkta, Kendisinden kaynaklanan Kendi gücü içinde yaratılmış kılmış olan tüm Tanrı belirtilmiş olur."[128]

c. Böhme Baba Tanrı'yı da şu şekilde tanımlar: "Doğanın bütününü ve özelliğini göz önünde bulundurduğumuzda, Baba'yı görürüz: Göğe ve yıldızlara baktığımızda, Onun ebedî gücüne ve bilgeliğine bakmış oluruz. Göğün bütününde nasıl ki sayılamayacak denli çok yıldız duruyorsa, Baba Tanrı'nın gücü ve bilgeliği de öyle çoklu ve çeşitlidir. Her yıldız niteliği bakımından farklılık gösterir." Ancak "burada Baba'da olan her gücü Baba'da, yıldızların gökte durduğu gibi özel bir ayrılmış veya bölünmüş parçada ve yerde duruyor diye düşünmemelisin. Hayır, aksine Tin", asıl kaynak olarak "Baba'da olan tüm güçlerin tek bir güç olarak başkasında bir olduğunu gösterir." Bu bütün Baba Tanrı olarak varolan evrensel güçtür ki, tüm farklılıklar onun içerisinde birleşmiştir; "yaratılmış olarak" ise o, yıldızların bütünlüğü olarak ve dolayısıyla da farklı niteliklere ayrılma olarak vardır. "Gökte ve göğün üzerinde olan Tanrı'nın orada, kendi çevresinde dönen ve yeryüzünün ve yaratılmışların ister yararına ister zararına olsun kendisinden ısı ve ışık veren güneş gibi ne akla ne bilgiye sahip bir güç ve nitelik gibi sallanıp durduğunu düşünmemelisin. Hayır, Baba öyle değildir, O her şeye gücü yeten, her şeye hâkim olan, her şeyi bilen, her şeyi gören, her şeyi duyan, her şeyi koklayan, her şeyi tadan Tanrı'dır ki, Kendi içinde uysal, dostane, zarif, merhametli ve neşe doludur, evet Neşenin bizzat kendisidir."[129]

Böhme, Baba'yı tüm güçler diye adlandırdığı için gene bunları ilk yedi kaynak tine ayırır. Ama bunda belli bir kafa karışıklığı bulunur ve niye tamı tamına yedi tane oldukları konusunda hiçbir düşünce-belirlenimi, hiçbir kesin sebep söz konusu değildir –Böhme'de böylesi bir tamlık ve kesinlik bulunmaz. Bu yedi nitelik de keza Tanrı'nın büyük *Salitter*'inde hareket edip işleyen yedi gezegendir; "yedi gezegen Tanrı'nın yedi tini veya meleklerin hükümdarlığı anlamına gelir." Fakat onlar tek bir birlik olarak Baba'dadırlar ve bu birlik içsel bir pınar ve mayalanmadır. "Tanrı'da tüm tinler tek bir tin olarak zafer

[128] *Morgenröthe*, iii, § 8, 14-18, 31-33, ss. 29-34.
[129] *Morgenröthe*, iii, § 2, 8-11, ss. 36-38.

kazanırlar ve bir tin diğerlerini yatıştırıp sever, salt neşe ve sevinç dışında hiçbir şey yoktur. Bir tin gökteki yıldızlar gibi diğerleriyle yan yana durmaz, çünkü yedisinin yedisi de tek bir tin olarak birbirlerinde içerilirler. Tanrı'nın yedi tinindeki her bir tin Tanrı'nın yedi tininin yedisiyle de doludur;" o nedenle her biri Tanrı'nın kendisinde bir bütünlüktür. "Biri diğerini kendisinde ve kendisi yoluyla meydana getirir;" tüm niteliklerin yaşamının ışık saçışı budur.[130]

2. İlk sıradaki tüm güç ve niteliklerin kaynağı ve tohumu olduğundan, ikinci sıradaki de süreçtir. Bu ikinci ilke Böhme'de pek çok yön ve form altında, yani Söz, Ayırıcı, Vahiy olarak görünen oldukça önemli bir kavramdır –genel anlamda "Ben," tüm farklılığın ve doğal şeylerin güçlerinde bulunan irade ve kendinde Varlığın kaynağı; ama öyle bir şekilde ki, keza orada onları hareketsizliğe geri götüren ışık da saçılır.

a. Yalın mutlak varoluş olarak Tanrı mutlak olarak Tanrı değildir; Onda hiçbir şey bilinemez. Bildiğimiz şey farklı bir şeydir –ama bu "farklılık" Tanrı'nın algısı ve bilgisi olarak bizzat Tanrı'da içerilir. Böhme bundan dolayı ikinci aşama hakkında, bu yaradılışta bir ayrılığın meydana gelmiş olması gerektiğini söyler. "Karşıtlık olmaksızın hiçbir şey kendisine belirtik olamaz; zira ona karşı koyacak hiçbir şey yoksa hep kendi başına ileriye gider ve kendi içerisine geri gitmez. Ama eğer kökensel olarak ondan doğduğu şeyin içerisine gider gibi geri kendi içerisine gitmiyorsa, kökensel durumuna dair hiçbir şey bilmez." Böhme töz yerine kökensel durumu [*Urstand*] kullanır: Ne yazık ki biz bunu ve başka birçok çarpıcı ifadeyi kullanamayız. "Terslik olmasaydı yaşamın ne duyusallığı ne iradesi ne etkinliği olurdu, ne anlak ne de bilim olurdu. Münzevi bir varoluş ve irade olan gizli saklı Tanrı, Kendi iradesinden hareketle, Kendini Kendinden, *Temperamento*'daki ebedî bilgiden çıkarıp iradenin bölünebilirliği içerisine getirmemiş olsaydı ve bu aynı bölünebilirlik öğesini doğal ve yaratılmış bir yaşam olarak oluşturmak üzere bir kapsamlılık" (Özdeşlik) "içerisine dâhil etmemiş olsaydı ve yaşamdaki bu ayrılık öğesi savaş durumu içerisine girmemiş olsaydı, yalnızca Kendisine bildirilmiş bir

[130] *Morgenröthe*, iv, § 5, 6, s. 48; viii, § 15; xi, § 46, ss. 78-126; iii, § 18, s. 40; x, § 54, s. 115; § 39, 40, s. 112; xi, § 7-12, ss. 119, 120.

irade olan Tanrı'nın iradesi nasıl olurdu? Kendinin bilgisi münzevi bir irade içinde nasıl mevcut olabilirdi?"[131] Böhme'nin en yüksek realiteye, vb. ilişkin boş soyutlamanın son derece üzerine yükselmiş olduğunu görüyoruz.

Böhme şöyle devam ediyor: "Tüm Varlıkların başlangıcı Tanrı'nın nefesi olarak Sözdür ve Tanrı ebedîliğin ebedî *Bir*i olmuştur ve keza ebedîlik içinde öyle kalmaya devam eder. Söz ebedî başlangıçtır ve ebediyen öyle kalır, çünkü o, tanrısal gücün bir tür bilgi içerisine getirilmesini sağlayan ebedî *Bir*'in vahyidir. Sözden, Tanrı'nın vahyedilmiş iradesini anlarız: Sözle, Sözün ebediyen ondan fışkırdığı gizli saklı Tanrı'yı kast ederiz. Söz tanrısal *Bir*'in akışıdır ve gene de Onun bildirilişi olarak Tanrı'nın bizzat Kendisidir." λόγος [logos] Sözden daha belirlidir ve Grekçe ifadede hem akla hem de konuşmaya işaret eden hoş bir ikili anlam söz konusudur. Zira konuşma tinin arı varoluşudur; işitildi miydi kendi içerisine geri giden bir şeydir. "Akan şey tüm güçlerin, renklerin, erdemin ve niteliklerin bilgeliği, başlangıcı ve nedenidir."[132]

Oğul hakkında Böhme şunları söyler: "Oğul" Baba'ya aittir ve "Baba'dadır, Baba'nın yüreği veya ışıktır ve ezelî ve ebedî olarak hep onu doğurur." O nedenle "Oğul, başkası olmasa da" gerçekten de "Baba'dan başka bir Kişidir," bununla birlikte imgesi olduğu aynı "Baba olarak Tanrı"dır.[133] "Oğul Yürektir" ya da "Baba'da" çarpıp atan öğedir; "Baba'da olan tüm güçler Baba'nın gerçek doğasıdır; ve Oğul bütün Baba'daki tüm güçlerin içindeki yürek veya çekirdektir ve bütün Baba'da bulunan tüm güçlerdeki fışkıran neşenin nedenidir. Oğul'dan, Baba'nın tüm güçlerindeki ebedî neşe fırlayıp doğar, tıpkı güneşin yıldızların yüreğinde yaptığı gibi. Yıldızların çevresi nasıl ki Baba'nın çoklu güçlerine işaret ediyorsa, bu da Oğul'a işaret eder; gökleri, yıldızları ve yerin üstündeki derinliği ışıklandırarak bu dünyada varolan her şeyde işler: Tüm yıldızları aydınlatıp güç verir ve güçlerini yumuşatır. Baba'nın Oğlu devamlı olarak ebediyen

[131] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, i, § 8-10, s. 1739.

[132] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, iii, § 1-3, ss. 1755, 1756.

[133] *Morgenröthe*, iii, § 33-35, s. 44 (*karş.* Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Philos.*, Cilt II, Ek, s. 106, § 7).

Babasının tüm güçlerinden meydana getirilir, tıpkı güneşin yıldızlardan doğması gibi; O hep doğar, yapılmış değildir ve tüm güçlerden parıldayan yürek ve ışıltıdır. O Baba'nın tüm güçlerinde parıldar ve gücü Baba'nın tüm güçlerinde hareket eden, fışkıran neşedir ve güneş bütün dünyada nasıl parıldıyorsa o da bütün Baba'da öyle parıldar. Zira eğer Oğul Baba'da parıldamasaydı, Baba karanlık bir vadi olurdu; çünkü Baba'nın gücü ezelî ve ebedî olarak yükselmezdi ve dolayısıyla da tanrısal Varlık varlığını sürdürmezdi."[134] Oğul'un bu yaşamı önemli bir meseledir; ve bu meydana çıkma ve belirme konusunda Böhme son derece önemli iddialarda bulunmuştur.

b. "Ebedî Bir'in kendini içinde temaşa ettiği güçlerin böyle bir vahyinden anlak ve bir şeyin [*Ichts*] bilgisi akıp dökülür, çünkü ebedî irade kendini bir şeyde [*Ichts*] temaşa eder." "*Ichts*" "*Nichts*" (hiçlik) sözcüğünden uydurulmuş bir sözcüktür, zira basitçe olumsuz olandır; ancak onda özbilincin "*Ich*"i (*Ego*) içerildiğinden aynı zamanda hiçliğin de karşıtıdır. Oğul, bir şey, böylece "Ben," bilinç, özbilinçtir: Tanrı sadece soyut yansızlık değil, aksine keza Kendisinin kendi-için-Varlık noktası içerisinde toplaşmasıdır. Tanrı'nın "başka"sı o nedenle Tanrı'nın imgesidir. Bu imge *Mysterium magnum*'dur [büyük gizem], yani tüm varlıkların ve yaratılmışların yaratıcısıdır; çünkü iradenin akışındaki" (bütünün) "ayırıcı(sı) ebedî Bir'in iradesini ayrılabilir kılar –ondan güçlerin ve niteliklerin doğduğu iradedeki ayrılabilirlik." Bu ayırıcı, "ebedî iradenin şeyleri onun sayesinde yönettiği, biçimlendirdiği ve oluşturduğu doğanın kâhyasıdır." Ayırıcı harekete geçirir ve kendi-kendini-ayırt eder ve Böhme bunu "*Ichts*," aynı şekilde *Lucifer,* Tanrı'nın ilk doğan Oğlu, yedi tinden biri olan yaratılmış ilk doğan melek diye adlandırır. "Ancak bu *Lucifer* düşmüştür ve onun yerine İsa gelmiştir."[135] Şeytanın Tanrı'yla, yani başka-Varlıkla ve ardından kendi-için-Varlıkla veya bir-için-Varlıkla bağıntısı budur, öyle bir şekilde ki başkası bir içindir; ve bu, Tanrı'daki ve Tanrı'dan gelen kötülüğün kökenidir. Jakob Böhme'nin ulaştığı düşüncenin en ileri noktası budur. O, *Lucifer*'in bu Düşüşünü, "*Ichts*"in, yani öz-bilginin, "Ben"in [*Ichheit*] (onun kullandığı bir sözcük),

[134] *Morgenröthe*, iii, § 15, 18-22, ss. 39-41.

[135] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, iii, § 4, 5, s. 1756, § 12.

kendinin iç imgelenişinin, kendinin iç biçimlenişinin (kendi-için-Varlık) tüm şeyleri içine çekip özümseyen ateş olması şeklinde tasarlar. Bu, ayırıcıdaki olumsuz yandır, ıstıraptır; ya da o Tanrı'nın gazabıdır. Bu tanrısal gazap cehennemdir ve kendini kendisi aracılığıyla kendisine imgeleyen şeytandır. Bu oldukça cesurca ve spekülatiftir; burada Böhme, Tanrı'nın Kendisinde tanrısal öfkenin kaynaklarını göstermeye çalışmaktadır. Böhme ayrıca bir şeyin [*Ichts*] iradesine kendilik der; o bir şeyin [*Ichts*] hiçliğe [*Nichts*] geçmesidir, kendi içerisinde kendisini imgeleyen "Ben"dir. Şöyle diyor: "Cennet ve cehennem birbirinden gece ve gündüz, bir şey ve hiçlik kadar uzaktır." Böhme gerçekte burada tanrısal özün derinliklerine nüfuz etmiştir; kötülük, madde ya da adına ne denirse, Ben=Ben'dir, kendi-için-Varlıktır, gerçek olumsuzluktur. Bundan önce o, kendisi olumlu olan *nonens*'ti, karanlıktı; gelgelelim gerçek olumsuzluk "Ben"dir. Ona kötülük dendiği için kötü bir şey değildir; kötülük bir tek tinde vardır, çünkü orada kendinde olduğu şekliyle kavranır. "Tanrı'nın iradesinin herhangi bir şeyi istediği yerde, Tanrı belirtiktir ve bu belirimde ayrıca melekler de ikamet eder; ama herhangi bir şeyde Tanrı'nın şeyin iradesiyle birlikte istemediği yerde, Tanrı ona belirtik değildir, ama" (orada) "şeyin işbirliği olmaksızın Kendisinde ikamet eder;" bu durumda "şey bizzat kendi iradesidir ve orada şeytan ikamet eder ve her ne varsa Tanrı'dan yoksundur."[136]

Böhme kendine özgü biçimde, bu süreçte daha öte ayrıntılandırılan formu resimsel bir şekilde ortaya koyar. Bu "Ayırıcı, sonsuz çoklunun onlardan ortaya çıktığı ve ebedî Bir'in kendini onlar yoluyla algılanır kıldığı" (öyle ki, başkaları içindir) "nitelikleri, birliğe göre değil de birliğin akışına uygun olarak, kendisinden türetir." Kendinde Varlık ve çoklu, Böhme'nin sahip olmadığı Kavram aracılığıyla mutlak olarak karşıttır: Kendi-için-Varlık başkası-için-Varlığı ve karşıta geri alınmayı ima eder. Böhme bariz çelişkiler içinde ileri geri salınıp durur ve güçlükten nasıl bir çıkış yolu bulacağını pek

[136] *Morgenröthe*, xiii, § 53-64, ss. 160-162; *Vierzig Fragen von der Scele*, XII, § 4, s. 1201; *Von sechs theosophischen Puncten*, 7, § 3, s. 1537; *Von wahrer Gelassenheit*, i, § 1-7, ss. 1661-1663; *Von göttlicher Beschaulichkeit*, i, § 23-26, ss. 1742, 1743; *Von der Genurt und Bezeichnung aller Wesen*, xvi, § 49, s. 2391; *Vom übersinnlichen Leben*, § 41, 42, s. 1696.

bilmez. "Fakat akış olanaklı en büyük uca, ateşin üretilmesine dek götürülür" –ışıktan yoksun karanlık ateş, karanlık, gizli saklı olan, *kendi*–,[137] ama bu ateş çıkıp parladığı için "kızgın doğa içinde ebedî Bir görkemli hale gelir ve bir ışık olur" ve açığa çıkan bu ışık diğer ilkenin aldığı formdur. Bu, Bir'e geri dönüştür. "Böylelikle" (ateş yoluyla) "ebedî güç arzulu ve etkin hale gelir ve" (ateş) "duygusal" (duygu) "yaşamın ilk koşuludur" (öz), "ebedî bir duygusal yaşam kökenini ilkin gücün Sözünde bulur. Zira eğer yaşamın duygusallığı olmasaydı ne iradesi ne etkinliği olurdu; aksine acı" –ıstırap, çile– ilkin "onu" (tüm yaşamı) "etkin kılar ve ona irade bahşeder. Ve ateşle bu şekilde tutuşan ışık onu neşelendirir, çünkü o acılı olmanın bir kutsanışı," neşe ve sevimliliğidir.[138]

Böhme bir şeyi [*Ichts*], Ayırıcı'yı kavramak üzere bunu birçok bakımdan çevirip durur, zira o Baba'dan "doğar."[139] Nitelikler büyük *Salitter*'de doğar, kımıldanır, yükselir ve kendileri hareket ettirirler [*rügen*]. Böhme, Baba'daki haşinlik niteliğini orada bulur ve ardından bir şeyin [*Ichts*] sürecini bir keskinlik, bir sıkışma olarak, patlak veren bir şimşek çakması olarak tasarlar. Bu ışık Lucifer'dir. Kendi-için-Varlık, öz-algı, Böhme tarafından bir noktada sıkışma diye adlandırılır. Bu, haşinlik, keskinlik, içe işleme, kızgınlıktır; Tanrı'nın gazabı bununla ilişkilidir ve burada Böhme bu şekilde Tanrı'nın "başka"sını Tanrı'nın Kendisinde kavrar. "Bu kaynak büyük devinim veya yükseliş yoluyla tutuşturulabilir. Sıkışma yoluyla, yaratılmış Varlık oluşur, öyle ki göksel bir *Corpus* [beden]" anlaşılır bir şekilde "oluşturulabilir. Ama eğer o" –keskinlik– "tanrısal *Salitter*'den yaratılmış olan yaratıkların ancak yapabildiği yükseliş yoluyla tutuşturuluyorsa, bu durumda o, Tanrı'nın gazabının yakıcı bir kaynak damarıdır. Şimşek ışığın anasıdır; zira ışığı şimşek üretir ve o, kızgınlığın Babasıdır; çünkü kızgınlık babadaki bir tohum gibi şimşekte yaşar ve bu şimşek aynı zamanda tınıyı veya sesi üretir" –şimşek genel anlamda mutlak üreticidir. Şimşek henüz acı ile ilişkilidir; ışık da anlığı getiren şeydir.

---

[137] *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, I, v, § 14, s. 1323; *Von den drei Principien göttlichen Weseus*, x, § 13, s. 470.

[138] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, iii, § 11, s. 1757.

[139] Aşağıda, s. 201.

Tanrısal doğum şimşeğin, tüm niteliklerin yaşamının çıkmasıdır.[140] Bunların hepsi de *Aurora*'dandır.

Ouæstionibus theosophicis'te Böhme, ayırıcı için, bu karşıtlık için özel olarak Evet ve Hayır formunu kullanır. Şöyle der: "Okur, tanrısal, şeytani, dünyevi veya adına ne denirse densin tüm şeylerin Evet ve Hayır'da içerildiğini bilmelidir. Evet olarak Bir arı güç ve yaşamdır ve o, Tanrı'nın hakikati veya Tanrı'nın Kendisidir. Hayır olmaksızın Tanrı Kendinde bilinemez olurdu ve Onda ne neşe ne yükseliş ne de duygu" –yaşam– "olurdu. Hayır, Evet'in veya hakikatin bir karşı-saldırısıdır" (bu olumsuzluk tüm bilginin, kavramanın ilkesidir), "öyle ki hakikat belirtik ve bir şey olabilir ki onda, içinde ebedî sevginin, hareketin, duygunun, istemenin ve sevilme talebinin bulunduğu bir *contrarium* [zıtlık] söz konusudur. Ancak yine de Evet'in Hayır'dan ayrı olduğunu ve birbirine yakın iki şey olduklarını söyleyemeyiz; zira onlar yalnızca tek bir şeydirler, ama kendilerini iki başlangıca ayırıp, içinde her birinin kendinde işlediği ve istediği iki *centra* [merkez] oluştururlar. Devamlı olarak çatışma içinde olan bu ikisi olmaksızın, tüm şeyler bir hiç olurlardı, hareketten yoksun kalırlardı. Eğer ebedî irade kendi kendinden akıp kendini alınabilirliğe getirmeseydi, ne form ne ayrım olurdu, çünkü tüm güçler" o halde "tek bir güç olurdu. Bu durumda anlak da olamazdı, çünkü anlak bir özelliğin diğerlerini gördüğü, tecrübe ettiği ve istediği çokluğun farklılaşmasında ortaya çıkar" (tözünü taşır). Dışarı taşan irade benzeşmezliği ister, öyle ki benzerlikten ayırt edilebilsin ve kendisine ait bir şey olabilsin –ve bir şey varolabilsin, ebedî görme görüp hissedebilsin. Bireysel iradeden Hayır ortaya çıkacaktır, çünkü kendini kendiliğe, kendinin alıcılığına getirir. Bir şey olmayı arzular ve kendisini birliğe uygun olarak oluşturmaz; çünkü birlik dışarı taşan, böylece hep algılanamaz olarak kendisinin nefes alıp verişinde bulunan bir Evet'tir; zira içinde gerçekten de Evet'in açığa vurulduğu ve isteyebileceği bir şeye sahip olduğu, Evet'e karşı-saldırı olan Hayır'da olduğu gibi, karşıt iradenin alıcılığı haricinde, kendini içinde bulabileceği hiçbir şeye sahip değildir. Hayır'a bu yüzden bir Hayır denir, çünkü sanki olumsuzluk

[140] *Morgenröthe*, iii, § 15-20, ss. 78, 79; x, § 38, s. 112; xiii, § 69-91, ss. 162-166; xi, § 5-13, ss. 119, 120.

içerisine bir hapsedilmeymiş gibi, kendi içerisine kapanmış bir arzudur. Taşmış, arayış içindeki irade soğurucudur ve kendini kendi içerisinde kavrar, formlar ve nitelikler ondan gelir: (1) Keskinlik, (2) Devinim, (3) Duygu. (4) Dördüncü özellik ışığın parıltısı olarak Ateştir; bu, büyük ve korkunç keskinliğin birlikle buluşturulmasında kendini gösterir. Böylece bu temastan bir *Flagrat* [*Schrack*] doğar ve birlik bu *Flagrat* [*Schrack*] içinde bir Parıltı veya Işıltı, bir neşeyle coşma olarak idrak edilir." Bu, birliğin patlak vermesidir. "Zira böylece karanlığın ortasında ışık ortaya çıkar, çünkü birlik bir ışık olur ve şehevi iradenin niteliklerdeki alıcılığı, kaynağını ve kökenini keskin, soğuk bir acılıkta bulan bir Tin-ateşi haline gelir. Buna göre, Tanrı kızgın" ve "kıskanç bir Tanrı'dır" ve kötülüğü bunda görürüz. "(*a*) Soğurmanın ilk niteliği Hayır'dır; (*b*) Keskinlik; (*c*) Sertlik; (*d*) Duygu; (*e*) ateşin kaynağı, cehennem veya kofluk, Gizli Saklılık. (5) Beşinci nitelik olan Sevgi, acıda olduğu gibi, ateşte büyük bir sevgi ateşi olarak başka bir *Principium* oluşturur."[141] İkinci başlık altındaki ana noktalar bunlardır. Böhme mücadelesini bu türden bir derinlik içerisinde sürdürür, çünkü onun açısından eksik olan şey kavramlardır ve sadece dinsel ve kimyasal formlar bulunmaktadır; ve o kendi fikirlerini ifade etmek üzere bunları zoraki bir anlamda kullandığı için, sonuçta yalnızca ifade barbarlığı değil aynı zamanda anlaşılmazlık da ortaya çıkar.

c. "Duyumun bu ebedî işleyişinden görünür dünya kaynaklanmıştır; dünya akıp taşan ve kendini nitelikler içinde düzenleyen Sözdür, çünkü niteliklerde tikel irade ortaya çıkmıştır. *Ayırıcı* şu veya bu şekilde onu kendine ait bir irade kılmıştır."[142] Dünya, yaratılmış Tanrı'nın özünden başka bir şey değildir.[143] Bundan dolayı, göklerin "Yıldızların, Elementlerin ve Yeryüzünün ve onların meydana getirdiklerinin Derinliğine baktığında," şüphesiz "bu durumda Tanrısallığın parlaklık ve berraklığını," keza "her ne kadar orada ve onlarda olsa da, gözlerinle kavramazsın." Sen onların sadece yaratılmış belirimini görürsün. "Ama eğer düşüncelerini yükseltip... bu yönetim veya hâkimiyette

[141] *Fragen von göttlicher Offenbarung*, III, § 2-5, 10-16, ss. 3591-3595.

[142] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, iii, § 12, 14, ss. 1757, 1758.

[143] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Philos.*, Cilt II, Ek, s. 108, § 5 (Böhme, *Morgenröthe*, ii, § 16, ss. 30, 31; §33, s. 34.).

kutsallık içinde hükmeden Tanrı'yı görürsen, bu durumda göklerin göğüne ilerler ve Tanrı'yı Onun kutsal yüreğinde idrak edersin. Gögün güçleri Tanrı tüm şeylerde bilinebilsin diye kutsal Tanrı'yı açığa vurmak amacıyla hep imgeler, filizler, renkler içinde işler."[144]

3. Son olarak, bu üçlü formda üçüncü sırada gelen şey ışığın, ayırıcının ve gücün birliğidir: Bu, hâlihazırda öncekilerde kısmen ima edilmiş olan tindir. "Tüm yıldızlar Baba'nın gücüne işaret ederler ve onlardan da güneş çıkar" (kendilerini birliğe bir karşı-saldırı haline getirirler.) "Ve tüm yıldızlardan, her yıldızda bulunan güç Derinliğe geçer ve keza güneşin gücü, sıcaklığı ve parlaması da Derinliğe geçer" –geriye yıldızlara, Baba'nın gücü içerisine. Ve Derinlikte, güneşin sıcaklığıyla ve ışıldayışıyla birlikte tüm yıldızların gücü tek bir şeydir, tin veya madde gibi, hareket eden, köpüren bir Dalgalanmadır. Şimdi, Baba'nın tüm derinliğinde, dışsal olarak Oğul olmaksızın, Baba'nın çok çeşitli ve ölçülemez veya araştırılamaz gücünden ve Oğul'un Işığından başka hiçbir şey yoktur. Baba'nın derinliğinde, Oğul'un Işığı canlı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her şeyi işiten, her şeyi gören, her şeyi koklayan, her şeyi tadan, her şeyi hisseden Tin'dir, Baba'da ve Oğul'da olduğu şekliyle tüm güç, görkem ve bilgelik oradadır."[145] Bu Sevgi'dir, Oğul'un ışığıyla tüm güçleri yumuşatandır. Duyusal öğenin o halde buna ait olduğunu görüyoruz.

Böhme gerçekte şu fikirdedir ki, (dünya olarak ebedî derinlikten ileri gelen) "Tanrı'nın özü öyleyse tikel bir konum veya yere sahip olan çok uzaktaki bir şey değildir, çünkü" öz, "doğa ve yaratım uçurumu Tanrı'nın Kendisidir. Gökte, tüm diğer şeylerden başka Tanrı denen bir çeşit *Corpus*" –bu *Corpus*'u veya yüreği yedi tin meydana getirir– "olduğunu düşünmemelisin. Hayır; aksine kendisi bizzat gök ve tüm göklerin göğü olan bütün tanrısal güç böyle meydana gelmiştir ve buna Baba Tanrı denir; tüm kutsal melekler ve aynı şekilde tüm insanların tini de ondan meydana gelir. İster gökte ister bu dünyada, tanrısal doğumun bulunmadığı bir yerin adını söyleyemezsin. Tanrısal Teslis'in

[144] *Morgenröthe*, xxiii, § 11, 12, ss. 307, 308 (*karş.* Rixner, *Handb. d. Gesch. Philos.*, Cilt II, Ek, s. 108 § 5); *Theosophische Sendbriefe*, I, § 5, s. 3710.
[145] *Morgenröthe*, iii, § 29, 30, s. 43.

doğumu keza senin yüreğinde meydana gelir; Baba Tanrı, oğul ve Kutsal Ruh, üç kişinin tümü de senin yüreğinde doğar. Tanrısal gücün her yerinde tanrısal doğumun kaynak pınarını buluruz; ve sanki yaratılmış olarak çerçevesi çizilmiş geniş bir daire oluşturmuşsun ve tanrısallığı orada taşıyormuşsun gibi, hâlihazırda Tanrı'nın tüm yedi niteleyicisi veya kaynak tini söz konusudur."[146] Her tinde her şey içerilmektedir.

Böhme'ye göre bu teslis her bir tekildeki eksiksiz evrensel yaşamdır, o mutlak tözdür. Şöyle diyor: "Bu dünyadaki tüm şeyler bu üçlünün benzerliğine göredir. Ey kör Yahudiler, Türkler ve Kâfirler, zihninizin gözlerini sonuna dek açın: Bedeninizde ve doğal olan her şeyde, insanlarda, yerdeki, yeraltındaki ve gökyüzündeki hayvanlarda, ayrıca tahta, taş, yaprak ve çimlerde, size Tanrı'daki kutsal üçlünün benzerliğini göstereceğim. Diyorsunuz ki, Tanrı'da tek bir Varlık vardır ve Tanrı'nın Oğlu yoktur. Gözlerinizi açın ve kendi kendinize bakın: İnsan benzerliğe göre ve Tanrı'nın üçlülük içindeki gücünden yaratılmıştır. İçinizdeki insana bakın, eğer ahmak veya akılsız bir hayvan değilseniz, onu en açık ve seçik şekilde göreceksiniz. O halde yüreğinizde, damarlarınızda ve beyninizde taşıdığınız tininizi inceleyin; yüreğinizde, damarlarınızda, beyninizde hareket eden, yaşamınızın dayanağı olan tüm güçler Baba Tanrı'ya işaret etmektedir. Işığınız bu güçten doğar [*gebäret*], öyle ki ne yapacağınızı bu aynı güçte görür, anlar ve bilirsiniz; zira bütün bedeninizde hafifçe bu ışık parıldar; ve tüm beden ışığın güç ve bilgisi içinde hareket eder; bu, sizde doğmuş olan Oğul'dur." Bu ışık, bu görme ve anlama, ikinci belirlenimdir; kendisiyle ilişkidir. "Bütün bedene hükmetmek ve dışsal olarak bedenin dışında her ne varsa ayırt etmek üzere, akıl, anlak, beceri ve bilgelik, içinizdeki ışıktan bu aynı güç içerisine geçer. Ve bunların hepsi de zihninizin, yani Kutsal Ruh olan Tanrı'ya işaret eden tininizin yönetiminde birdir. Eğer karanlığın değil de aydınlığın çocuğuysanız sizdeki bu tine Tanrı'dan gelen Kutsal Ruh hükmeder. Bakın bakalım: Tahta, taş veya otta ya üç şey de içerilmektedir ya da, şayet üçünden biri dışarıda bırakılsaydı, hiçbir şey meydana gelemez ya da gelişemez. İlk olarak, tahta, taş veya ot olsun bir cismin ondan varlığa

[146] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, iii, § 13, s. 1758; *Morgenröthe*, x, § 55, 60, 58, ss. 115, 116 (xi, § 4, s. 118).

geldiği güç vardır; ikinci olarak, bu şeyde o şeyin yüreği olan bir özsu söz konusudur. Ve üçüncü olarak, onda, kaynaklanan, akan bir güç, koku veya tat bulunur ki, bu o şeyin serpilip gelişmesini sağlayan tinidir. Şimdi, eğer bu üçünden biri başarısızlığa uğrarsa, o şey varlığını sürdüremez."[147] Böhme her şeyi böylece bu üçlü olarak görmektedir.

Detaya girdiğinde Böhme'nin anlaşılmaktan uzak olduğunu görüyoruz; dolayısıyla ayrıntılı açıklamalarından çıkartılabilecek pek bir şey yoktur. Onun doğal şeyleri kavrama şeklini göstermek üzere, onun tanrısal bilgiye bir karşı-saldırı olarak doğanın varoluşunun daha öte işlenişinde bizim Kavramlar dediğimiz (*yukarıda*, s. 184) şeylerden yararlanma tarzına dair bir örnek daha vereceğim. Yaratılmış olan, diyor Böhme, farklı *Centris*'te ama tek bir *Corpore*'de üç tür güç veya *Spiritus*'a sahiptir. (α) İlk ve dışsal *Spiritus* kaba kükürt, tuz ve dört elementin" (ateş, su, toprak, hava) "veya yıldızların bir tözü olan *Mercurius*'tir. O, yıldızların dizilimine veya gezegenlerin özelliğine göre, görünür *Corpus*'u ve şimdi kızgın elementleri oluşturur –*Spiritus mundi*'nin [dünya tini] en büyük gücü. *Ayırıcı* imzayı veya işareti yapar" –*kendi*. Tuz, salitter, aşağı yukarı yansızdır: Yiyecek karşısında işleyen, dinginsiz Merkür [*Merk* veya *Mark*]; kaba kükürt, olumsuz birlik. (β) "Diğer *Spiritus* beşinci öz, yani dört elementin kökü olan kükürt yağında bulunur. Bu, kükürdün ve tuzun kaba, acılı tininin yumuşatıcısı ve neşesidir; yaşamın gelişmesinin reel nedenidir, elementlerdeki güneş gibi doğanın bir neşesidir" –doğrudan yaşam ilkesi. "Bu kaba tinin iç zemininde güzel, berrak bir *Corpus* görürüz ki, içinde tanrısal akıştan doğanın ideal ışığı parıldar." Dış ayırıcı bu kaba yiyeceği kendi içerisine katan bitkinin şekli ve formuyla meşgul olan şeyi imzalar. (γ) "Üçüncü sıradaki tinsel bir ateş ve ışık olan tentürdür; niteliklerin ilk ayrılışının bu dünyanın varoluşunda gerçekleşmesinin en büyük sebebidir. *Fiat* [*Ol!*] her bir şeyin Sözüdür ve kendine özgü niteliğine göre ebedîliğe aittir. Kökeni Tanrı'nın kutsal gücüdür. Koku [*Ruch*] bu tentürün duyumudur. Elementler içsel gücün bir konağından ve karşı-saldırısından ibarettir, tentürün hareketinin bir nedenidir."[148]

[147] *Morgenröthe*, iii, § 36-38, 47, ss. 44-46.

[148] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, i, § 33, s. 1745; ii, § 29, 1754; iii, § 15, 18-24, 27, 29, ss. 1758-1761; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, viii, § 5, s. 433; *Mysterium Magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis*, xix, § 28, ss. 2830, 2831.

Duyusal şeyler duyusal tasarımların kuvvetini tümüyle yitirmektedir. Böhme onları genel olarak olmasa da düşünce-belirlenimleri olarak kullanır; Böhme'nin tasarımlarındaki zorlu ve barbar öğeyi, ama aynı zamanda edimsellikle bu birliği ve sonsuz varoluşun bu mevcudiyetini de bu oluşturur.

Böhme yaratımdaki karşıtlığı şu şekilde betimler. Eğer doğa *Ayırıcı*'nın ilk akışı ise, tanrısal henüz iki yaşam türünü özün karşı-saldırısındaki gibi anlamak gerekir; dünyevi olanın ötesinde, tanrısal anlağın verildiği ebedî bir yaşam bulunur. O, ebedî, tinsel dünyanın temelinde, tanrısal karşı-saldırının [kişilik] *Mysterium Magnum*'unda durur –onun yoluyla kendini bildiren ve kişisel iradenin hiçbir özelliğine bildirilmemiş tanrısal iradenin bir konağı. Bu *centrum*'da insan her iki yaşamı kendisinde taşır, zamana ve ebedîliğe aittir. O (α) bir yaradılış olan tek bir iyi iradenin ebedî anlağında" evrenseldir; "(β) doğanın kökensel iradesi, yani bölünebilirlikteki her bir *centrum*'un bir yerde kendini kişisel bir *Mysterium* veya zihin olarak benliğe ve kendi-iradesine hapsettiği *Centra*'nın kapsayıcılığıdır. Birincisi sadece benzerliğine bir karşı-saldırıyı gerektirir; ikincisi, kendini-üretmiş doğal irade ise karanlık izlenimin benliğinin yerine aynı zamanda bir benzerliği, yani kendi kapsayıcılığı yoluyla bir karşı-saldırıyı gerektirir; bu kapsama sayesinde doğal bir zemin olarak kendi cisimselliğinden başka hiçbir şeye gerek duymaz." Şimdi, yeniden-üretim içinde dağılıp parçalanan bu "Ben"dir, karanlık, acı, ateş, Tanrı'nın gazabı, örtüklük, kendini-kavramadır; Ben paramparça olur, acılık gerçek dinginlik içine getirilir –tıpkı karanlık ateşin ışık içerisine zorla girmesi gibi.[149]

Böhme'de bulunan başlıca fikirler bunlardır; en derin olanları, (α) en canlı diyalektik yoluyla, niteliklerden Tanrı'nın Oğlu olarak Işığın üretilmesi ve (β) Tanrı'nın Kendisinden ayrılmasıdır. Sisteminin ayrıntılı işlenişindeki barbarlık da, onun en mutlak karşıtların birliğiyle içerisine dalmış olduğu büyük derinlik de kabul edilmek zorundadır. Böhme karşıtları en kaba, en haşin şekilde kavrar, ama onların kullanışsızlığının onu birliği öne sürmekten alıkoymasına da izin vermez.

[149] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, i, § 23-39, ss. 1742, 1746; ii, § 1-13, 15-30, ss. 1747-1754.

Kavramdan yoksun olan bu kaba ve barbarca derinlik daima oradadır, her şeyi kendinde taşıyan ve bilen, kendini konuşturan bir şeydir. Böhme'nin dindarlığından, zihinsel/tinsel gelişme öğesinden, yazılarında ruha nasıl rehberlik edildiğinden de söz etmemiz gerekir. Bu son derece derin ve içseldir ve Böhme'nin formuna aşina olunursa, bu derinlikler ve bu içsellik bulunacaktır. Fakat her ne kadar bu adamda varolan derin spekülasyon arzusunu görmemezlik edemesek de, bu bizim kendimizi uzlaştıramayacağımız ve ayrıntılara dair kesin hiçbir kavrayışa imkân vermeyen bir formdur.

II. Düşünen Anlak Dönemi

Yeni Platonculuk ve onunla ilişkili olan her şey geride bırakıldıktan sonra, Descartes'a dek, aslını söylemek gerekirse, bağımsız olan, bağımsız olarak akıldan çıkan ve özbilincin hakikatteki özsel uğrak olduğu bir felsefeyle karşılaşmamız söz konusu değildir. Kendine özgü toprağı içinde Felsefe, ilkesi gereğince kendini felsefe yapan teolojiden tamamen ayırıp onu bambaşka bir tarafa yerleştirmektedir. Burada evde olduğumuzu söyleyebiliriz ve gemiciler gibi fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuğun ardından karanın görünmesini selamlayabiliriz; bizi buraya dek getirmiş olan uzun ve yorucu yolculuğun ardından, modern çağın kültürü, modern Felsefenin düşüncesi gerçekte Descartes ile birlikte görünmeye başlamaktadır. Ne denli köle ruhluysa o denli dizginsiz olmak özellikle de Almanların bir karakteristiğidir; dizginlenme ve dizginlenme eksikliği –orijinallik, bizimle boğuşup duran karanlık meleğidir. Bu yeni dönemde, dünyadaki her şeyin düzenlenmesini sağlayan evrensel ilke kendi kendisinden kaynaklanan düşüncedir; o, her şeyden önce de Hristiyanlıkla ilgili olarak açığa vurulmuş olan belli bir içselliktir, Protestan ilkedir ki, buna göre düşünce, her insanın hak talebinde bulunduğu bir şey olarak bütün dünyanın bilincine varmıştır. Bağımsız bir şekilde varolan düşünce, içselliğin bu doruk noktası, şimdi ortaya konup sağlam bir şekilde kavrandığı için otoritenin ölü dışsallığı bir yana atılmakta ve yersiz görülmektedir. Düşünce ancak benim kendi özgür düşüncem yoluyla tanınıp benim tarafımdan onaylanabilir. Bu da keza böyle bir özgür düşüncenin dünyanın ve bireylerin evrensel işi olduğu anlamına gelir;

hakikaten de her insanın işidir, çünkü her şey ona dayanır; bu nedenle, dünyada yerleşik sayılmayı talep eden şeyi insan kendi düşünceleri içinde irdelemelidir. Felsefe böylece evrensel bir ilgi taşıyan ve hakkında her birinin kendisi için karar verebileceği bir mesele haline gelmektedir; zira herkes daha başından itibaren bir düşünendir.

Felsefeye bu yeni başlangıçtan ötürü, onyedinci yüzyılın eski Felsefe tarihlerinde Grek ve Roma felsefelerinden başka bir şey bulamıyoruz ve Hristiyanlık da sonucu oluşturuyor. Ortaçağ'ın felsefi teolojisinin ilkesi özgür, kendiliğinden düşünce olmadığına göre bundan böyle bir felsefe gereksinimi olmadığı için, ne Hristiyanlıkta ne de sonrasında herhangi bir felsefe bulunamayacağı fikri söz konusuydu (Cilt I, s. 115). Bu her ne kadar şimdi felsefi ilke haline gelmişse de, bir çırpıda yöntemli olarak düşünceden geliştirileceğini beklememeliyiz. İnsanın hakikate ancak refleksiyon yoluyla ulaşacağı yönündeki eski varsayım söz konusudur; ilke açık bir şekilde budur. Gelgelelim Tanrı'nın belirlenim ve tanımı, göründüğü şekliyle çokluğun dünyası, henüz zorunlu olarak düşünceden kaynaklanıyor olarak ortaya konmaz; sıradan tasarım, gözlem ve deneyim yoluyla verilen bir içerik düşüncesine ulaşmış bulunmaktayız sadece.

Bir yandan bir metafizik, bir yandan da tikel bilimler görüyoruz: Bir yanda genel olarak soyut düşünce, bir yanda da onun deneyimden alınmış içeriği. Soyutluk içindeki bu iki hat birbirine karşıt dururlar, fakat gene de kendilerini çok keskin bir şekilde ayırmazlar. Gerçekten de bir karşıtlığa, yani *a priori* düşünce –düşünce için geçerli sayılacak belirlenimler bizzat düşüncenin kendisinden alınmalıdır– ile deneyimden yola çıkarak başlamamız, sonuca ulaşmamız ve düşünmemiz gerektiği yönündeki belirlenim arasındaki karşıtlığa varıyoruz. Bu, rasyonalizm ile empirizm arasındaki karşıtlıktır; ama felsefedeki sadece içkin düşünceye geçerlilik tanıyan metafiziksel kip, yöntemli olarak düşüncenin zorunluluğundan geliştirilmiş olanı almayıp, aksine eski şekilde içeriğini iç veya dış deneyimden türettiği ve refleksiyon ve meditasyon yoluyla onu soyut kıldığı için gerçekte tali bir karşıtlıktır. Düşünce yoluyla ulaşılan felsefe formu ilkin metafiziktir, düşünen anlağın formudur; bu dönemin önde gelen figürleri Descartes

ve Spinoza, keza Malebranche ve Locke, Leibniz ve Wolff'tur. İkinci form düşünen anlakla, genel olarak metafizikle ve empirizmin evrenseliyle ilgili olarak Kuşkuculuk ve Eleştiri'dir; burada İskoç, Alman ve Fransız felsefelerin temsilcilerinden söz edeceğiz; Fransız materyalistleri tekrar metafiziğe geri dönmektedirler.

1. ANLAK METAFİZİĞİ

Metafizik tözün peşinden gider ve bu da tıpkı antikler arasında Varlığın öyle olması gibi, düalizme karşı tek bir birliğin, tek bir düşüncenin öne sürülmesi anlamına gelir. Bununla birlikte, bizzat metafiziğin kendisinde tözsellik ile bireysellik arasındaki karşıtlığı buluyoruz. İlk gelen kendiliğinden ama aynı zamanda eleştirel-olmayan metafizik olup, Düşünce ile Varlığın birliğini öne süren Descartes ve Spinoza tarafından temsil edilmektedir. İkinci aşama, deneyimin metafiziksel İdea'sını, düşüncelerin kökenini ve gerekçelendirilişlerini, mutlak olarak gerçek olup olmadıkları sorununa girmeden ele aldığı ölçüde karşıtlığın kendisini irdeleyen Locke'ta bulunur. Üçüncü olarak, Leibniz'in *monad*ı, bir bütünlük olarak görülen dünya söz konusudur.

A. Birinci Bölüm

Burada Descartes'ın doğuştan düşünceleri ile karşılaşıyoruz. İkinci olarak, Spinoza'nın felsefesi Descartes'ın felsefesiyle yalnızca onun zorunlu gelişimi olarak ilişkilidir; önemli bir parçası da yöntemdir. Üçüncü olarak, Malebranche Spinozacılığın yanında duran ve aynı zamanda Kartezyanizmin eksiksizleştirilmiş gelişimi olan bir yöntem sayesinde bu felsefeyi temsil etmiştir.

1. Descartes

René Descartes, tüm konuyu ta başından yeniden başlatıp Felsefenin dayandığı ve bin yıl sonra kendisine bir kez daha geri dönülen temeli yeniden oluşturmuş olan çarpıcı bir kişiliktir. Bu adamın kendi çağı ve genel olarak Felsefe kültürü üzerinde bıraktığı etkinin boyutunu yeterince ifade etmek mümkün değildir; bu etki esas olarak onun tüm eski önvarsayımları bir kenara bırakmasına, özgür, yalın ve keza popüler bir şekilde popüler düşünce biçimleri ve oldukça yalın

önermelerle işe başlayıp içeriği düşünceye ve uzama veya Varlığa götürmesine ve deyim yerindeyse bunu düşüncenin önünde karşıtı olarak kurmasına dayanır. Bu yalın düşünce belirli, açık anlak formunda ortaya çıkmıştır ve bu nedenle ona spekülatif düşünce veya spekülatif akıl denemez. Descartes sabit belirlenimlerden yola çıkar ama bunlar sadece düşünceye aittir; onun çağının yöntemi budur. Fransızların kesin bilim dediği şey, belirli anlak bilimi, kendisini bu çağda göstermiştir. Felsefe ile kesin bilim birbirinden ayrı değildi, bu ayrım ilk defa ancak daha sonraları gerçekleşti.

Descartes'ın yaşamına gelecek olursak, 1596'da Touraine, La Haye'de doğmuş olup eski ve soylu bir aileden gelmektedir. Bir Cizvit okulunda bilindik bir eğitim aldı ve büyük ilerleme gösterdi; canlı ve yerinde duramayan bir mizaca sahipti. Doyumsuz bir hevesle her alana uzanmış, tüm sistemleri ve formları araştırmıştır; çalışmaları antik edebiyatın yanı sıra felsefe, matematik, kimya, fizik ve astronomi gibi konuları da içermektedir. Gelgelelim Descartes'ın Cizvit okulundaki ve aynı özen ve hevesle yürüttüğü sonraki çalışmaları onda kitaplardan öğrenme konusunda güçlü bir isteksizliğe yol açtı; eğitim görmüş olduğu okulu bıraktı, ama bu kafa karışıklığı ve doyurulmamış özlem onun öğrenme arzusunu daha da şiddetlendirmekten başka bir şey yapmadı. Onsekizinde genç bir adam olarak Paris'e gitti ve orada büyük dünya içinde yaşadı. Fakat hiçbir doyum bulamadığı için kısa süre sonra toplumdan kopup çalışmalarına geri döndü. Paris'in bir kenar mahallesine çekildi ve orada esas olarak matematikle meşgul olup tüm eski arkadaşlarından tamamen uzak durdu. Arkadaşları iki yıl geçtikten sonra onu sonunda bulup büyük dünyaya yeniden dâhil ettiler. O şimdi kitapları incelemekten bir kez daha vazgeçip kendisini edimsel yaşam ilişkilerine bıraktı. Sonrasında Hollanda'ya gitti ve askerlik hizmetine girdi; kısa bir süre sonra 1619'da ve Otuz Yıl Savaşları'nın ilk yılında gönüllü olarak Bavyera birliklerine katıldı ve Tilly'nin komutasında bazı seferlerde yer aldı. Çoğu kimse öğrenmeden pek haz etmez; oysa Descartes bilimlerde pek bir şey bulamadığı için değil, bunlar onun için çok fazla, çok yüksek diye asker olmuştur. Kışlasında gayretle çalışmalarını sürdürmeye devam etti ve örneğin Ulm'da matematikte çok usta bir yurttaşla tanışmıştı.

Hatta çalışmalarını Tuna nehri üzerindeki Neuburg'daki kışlada daha iyi yürütebildi ve orada onda, Felsefede yeni bir hareket noktası bulmak ve onu tamamen yeniden inşa etme arzusu bir kez daha ve şimdi daha derinden uyandı; bu planda işlerinin yolunda gitmesini sağlarsa ve o da kendine gelip huzura erecek olursa, Loretto'ya bir hac yolculuğu yapacağına dair Tanrı'nın annesine yemin etti. Elector-Palatine Frederick'in Bohemya tacını yitirdiği Prag savaşına da katıldı. Ancak bu vahşet dolu görüntüler ona haz veremeyeceği için askerliği 1621 yılında bıraktı. Almanya'nın geri kalan bölgelerine de başka bazı yolculuklar yaptı ve ardından Polonya, Prusya, İsviçre, İtalya ve Fransa'ya geçti. Projelerini gerçekleştirmek için, sahip olduğu daha büyük özgürlükten ötürü Hollanda'ya geri geldi ve 1629'dan 1644'e dek orada huzur içinde yaşadı; çoğu eserini bu dönemde oluşturup yayınladı ve ayrıca yapılan ve özellikle de rahip sınıfından gelen çeşitli saldırılara karşı onları savundu. İsveç kraliçesi Christina sonunda onu çağın en ünlü bilim insanlarının buluşma yeri olan Stockholm'deki sarayına çağırdı ve orada 1650'de öldü.[150]

Descartes'ın felsefi eserlerine gelince; onun ilk ilkelerini içeren eserler özellikle de sunuş yöntemleri bakımından oldukça popüler bir yapıya sahiptir ve onların felsefe çalışmaya yeni başlayanlara şiddetle tavsiye edilmelerini sağlayan da budur. Descartes refleksiyonlarını olduğu gibi anlatarak tamamen basit ve çocuksu bir biçimde işe koyulur. Parisli Profesör Cousin onbir büyük boy cilt halinde Descartes'ın yeni bir basımını yayınlamıştır ve bunların büyük kısmı doğal fenomenler üzerine mektuplardan oluşmaktadır. Descartes felsefeye olduğu kadar matematiğe de yeni bir ivme kazandırmıştır. Bazı önemli yöntemler onun tarafından keşfedilmiştir ve yüksek matematikteki en parlak sonuçlar daha sonraları bunun üzerine inşa edilmiştir. Onun yöntemi matematikte şimdi bile temeldir, çünkü Descartes analitik geometrinin yaratıcısı ve dolayısıyla da bu bilim alanında modern matematiğe giden yola işaret eden ilk kişidir. Aynı şekilde fizik, optik

[150] Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV. P. II. ss. 203-217; Cartes, *De Methodo*, I-II (Amstelod, 1672, 4), ss. 2-7 (*Euvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin*, T. I.) ss. 125-133; *Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas* (*Euvres de Descartes publiées par Cousin*, T. I), s. 83, vd.; Tenneman, Cilt X, ss. 210-216.

ve astronomide de ilerlemeler göstermiş ve bu alanlarda son derece önemli keşiflerde bulunmuştur; ancak bu tür meselelerle ilgilenmemiz gerekmiyor. Yine aynı şekilde metafiziğin kiliseyle ilgili işlere, araştırmalara, vb. uygulanışı da bizim için özel bir önem taşımıyor.

1. Descartes Felsefede tamamen orijinal çizgilerde ilerlemiştir; Felsefedeki yeni çağ onunla başlamaktadır ki, kültürün, düşüncedeki daha yüksek tin ilkesini, tıpkı Böhme'nin onu duyusal algılarda ve formlarda kavraması gibi, evrensellik formunda kavraması bu sayede mümkün olmuştur. Descartes düşüncenin zorunlu olarak kendi kendinden başlaması gerektiğini söyleyerek işe başlar; bundan önce gelmiş olan tüm felsefe ve özellikle de Kilisenin otoritesinden ileri gelenler artık bir kenara bırakılıyordu. Ancak düşünce burada kendini gerçekte salt soyut anlak olarak kavramış olduğu ve daha somut içerik bunun karşısında henüz diğer yanda duruyor olduğu için, belirli tasarımlar henüz anlaktan türetilmeyip sadece empirik bir şekilde alınmaktadır. Bundan dolayı Descartes'ın felsefesinde bizim için evrensel önem taşıyanla taşımayanı ayırt etmeliyiz: Birincisi bizzat onun düşüncelerinin sürecidir, ikincisi ise bu düşüncelerin sunulma ve türetilme biçimidir. Ancak bu süreci bir tutarlı kanıt yöntemi olarak görmemeliyiz; aslında gerçekten de derin ve içsel bir ilerlemedir, ama bize saf ve naif formda gelmektedir. Descartes'ın düşüncelerine hakkını vermek için Descartes'ın ortaya çıkmak zorunda olduğuna ikna olmamız gerekir; felsefesinin tini Düşünce ile Varlığın birliğinin bilgisinden ibarettir. Fakat onun felsefesi hakkında bütününde söylenecek pek fazla bir şey yoktur.

a. Descartes her şeyden kuşku duymamız gerektiğini (*De omnibus dubitandum est*) söyleyerek yalnızca genel olarak düşüncenin kendisinden başlamamız gerektiğini ifade eder; bu bir mutlak başlangıçtır. Tüm belirlenimlerin ortadan kaldırılmasını o böylece Felsefenin ilk koşulu haline getirmektedir. Bu ilk önerme, bununla birlikte, önüne kuşkunun kendisinden başka bir amaç koymayan ve zihnin bu kararsızlık durumunda, zihnin özgürlüğünü orada bulduğu bir kararsızlık durumunda kalmamızı gerektiren Kuşkuculukla aynı amacı taşımaz. Daha ziyade, tüm önyargıları –yani dolaysızlıkları

içinde doğru kabul edilen tüm hipotezleri– bırakıp, sabit ve yerleşik bir temele ilkin ondan hareketle ulaşabilmemiz için düşünceden başlamamız ve gerçek bir başlangıç yapmamız gerektiği anlamına gelir. Kuşkuculukta ise durum böyle değildir, kuşku kuşkucuların gelip ona yaslandıkları sondur.[151] Descartes'ın kuşkusu, onun hiçbir şey sabit ve sağlam olmadığı için hiçbir hipotezde bulunmaması, özgürlüğün kendisinin dışında hiçbir şeyin değeri olmasın, hiçbir şey dışsal bir nesnel niteliği taşımasın diye genel olarak özgürlük aşkına meydana gelmez. Ona göre her şey, *Ego* kendini soyutlayabildiği ya da düşünebildiği ölçüde gerçekten de değişkendir, çünkü arı düşünce her şeyin soyutlanmasıdır. Fakat bilinçte erek hâkimdir ve bu da sabit ve nesnel bir şeye varmaktır –öznellik uğrağına veya benim tarafımdan ortaya konma, bilinme ve kanıtlanmaya değil. Ancak bu da öbürüyle birlikte ortaya çıkar, çünkü nesneme düşüncemin başlangıç noktasından ulaşırım; o yüzden özgürlük itkisi de aslidir.

Descartes'ın bu büyük ve son derece önemli ilkeyi kendi tarzında sunduğu önermelerde naif ve empirik bir akıl yürütme sistemi bulunur. Bunun bir örneği şudur: "Çocuk olarak doğduğumuzdan ve aklımızın tam kullanımına sahip olmadan önce duyusal şeyler hakkında türlü türlü yargılar oluşturduğumuzdan, pek çok yerleşik fikir bizi hakikatin bilgisine ulaşmaktan alıkoyar. Kendimizi bunlardan, yaşamımızda kesin olmadığı yönünde azıcık bir şüphe kırıntısı taşıdığımız şeyler hakkında kuşku duymaya çaba göstererek kurtarmanın dışında başka herhangi bir yol yok gibi görünüyor. Aslında en kesin ve en bilinebilir olanı daha açık bir şekilde bulabilelim diye, hakkında herhangi bir kuşkumuzun olduğu her şeyi yanlış saymak gerçekten de arzu edilir bir şeydir. Ancak bu kuşku hakikatin temaşası ile sınırlandırılmalıdır, çünkü yaşamımızı sürdürürken, kuşkularımızı çözene dek eylemde bulunma fırsatı genellikle elden kaçtığı için olası olanı seçmeye mecbur kalırız. Ama burada, sadece hakikat arayışıyla ilgilendiğimiz bu yerde, duyusal ve algılanabilir bir şeyin varolup olmadığından tamamen makul bir şekilde kuşku duyabiliriz –öncelikle duyular bizi sık sık aldattığı ve ihtiyat gereği bizi bir kez bile aldatmış olana

[151] Spinoza, *Principia philosophiæ Cartesianæ*, (*Benedicti de Spinoza Opera*, ed. Paulus. Jenæ, 1802, T. I.), s. 2.

güvenmemek gerektiği için, sonra da her gün rüyalarımızda, hiçbir zaman olmamış sayısız şeyi hissettiğimiz veya gördüğümüz ve kuşku duyan kişiye uyku ile uyanıklığı güvenli bir şekilde ayırt edebileceği hiçbir işaret verili olmadığı için. Bundan dolayı başka her şeyden de kuşku duyacağız, hatta matematiğin önermelerinden bile, çünkü bir ölçüde, en kesin saydığımız şeylerde bile bazen yanıldığımızı görürüz ve bize yanlış görünene değer atfederiz, bir ölçüde de bizi yaratmış ve her şeyi yapabilecek olan bir Tanrı'nın varlığını işitmişizdir ve O bizi böylelikle yanılgıya açık bir şekilde yaratmış olabilir. Ama yok eğer kendi varoluşumuzu Tanrı'dan değil de başka bir kaynaktan, belki de kendimizden kaynaklanıyor diye tasarlayacak olursak, bu durumda eksiksiz olmamamız bakımından yanılgıya çok daha açığız demektir. Bununla birlikte, bu noktaya dek içimizde, eksiksiz bir şekilde kesin ve iyi temelli olmayan şeyden daima kaçınabileceğimize ilişkin bir özgürlük deneyimi taşıyoruz."[152] Descartes'ın akıl yürütmelerinin temelinde bulunan talep, gerçek kabul edilen şeyin orada kendinde evinde olan düşünceye sahip olma konumunu sürdürebilmesidir. Modern çağda çok yüksek görülen dolaysız sezgi ve içsel vahiy denen şeyin yeri burasıdır. Ama Kartezyen formda özgürlük ilkesinin kendisi görünür kılınmadığı için burada çoğunlukla popüler zeminlerde ilerlenmektedir.

b. Descartes, kendinde kesin ve gerçek bir şey arıyordu, ne bilgi olmadan sadece imanın nesnesi gibi gerçek ne de hakikat olmadan duyusal ve ayrıca kuşkulu kesinlik. Bu döneme dek sürdürülmüş olduğu haliyle Felsefenin bütünü, devamlı olarak bir şeyin gerçek olarak önvarsayılmasıyla ve bir ölçüde, Yeni Platoncu felsefede olduğu gibi, konusuna bilimsel bilgi formu vermeyerek ya da uğraklarını ayırt etmeyerek saptırılmıştır. Oysa Descartes için, içsel kanıtını bilinçte taşımayan ya da aklın, hakkında herhangi bir kuşku mutlak olarak imkânsız olacak denli açık ve kesin bir şekilde tanımadığı hiçbir şey gerçek değildir. "Hakkında herhangi bir kuşku duyabileceğimiz her şeyi reddetmemiz veya yanlış olduğunu ilan etmemizden dolayı, hiçbir Tanrı, hiçbir gök, hiçbir cisim olmadığını varsaymak kolaydır –fakat

[152] Cartes, *Principia philosophiæ*, 1, § 1-6 (Amstelod, 1672, 4), ss. 1, 2 (Œuvres, T, III, ss. 73-66); karş. *Meditationes de prima philosophia*, I (Amstelod, 1685, 4), ss. 5-8 (Œuvres, T, I, ss. 235-245); *De Methodo*, IV, s. 20 (ss. 156-158).

bunu düşünen bizlerin varolmadığını söylemek mümkün değildir. Düşünenin varolmadığını söylemek çelişkilidir çünkü. 'Düşünüyorum, o halde varım' bilgisi, işte bundan dolayı, ulaştığımız ilk şeydir ve kendini felsefeyi düzenli bir şekilde takip eden herkese sunan en kesin olgudur. Tin'in doğasıyla ve bedenden farklılığıyla tanışıklık kurmanın en iyi yolu budur. Zira kendimizden farklı olan her şeyin gerçek olmadığını ortaya koyabilen kendimizin ne olduğunu inceleyecek olursak, doğamızı, uzam, figür, konum değişikliği ya da bedene atfedilebilecek bu türden herhangi bir şeyin değil, aksine yalnızca düşüncenin oluşturduğunu açık bir şekilde görürüz ki, dolayısıyla bu, herhangi cisimsel bir şeyden daha önce ve daha kesin olarak bilinir."[153] 'Ben'in buradaki anlamı özbilincin bireyselliği değil düşüncedir. Kartezyen felsefenin ikinci önermesi de işte bu yüzden düşüncenin dolaysız kesinliğidir. Kesinlik, kendiyle-ilişki olarak arı formu içindeki bilginin kendisinden ibarettir ve bu da düşüncedir; bu durumda hantal anlak böylece düşüncenin zorunluluğuna ilerlemektedir.

Descartes, tıpkı daha sonra Fichte'nin yapacağı gibi, şüphe duyulamayacak kadar kesin olan 'Ben'le başlamaktadır; bende bir şeyin sunulduğunu bilirim. Felsefe bununla birlikte bir çırpıda bambaşka bir alana ve bambaşka bir duruş noktasına, yani öznellik alanına taşınmış olmaktadır. Dindeki önvarsayımlar bırakılmakta, soyut sonsuz öznellik önünde ortadan kaybolan mutlak içerik değil, yalnızca kanıt aranmaktadır. Nasıl ki Bruno ve başka birçok kişi her biri kendi tarzında kendi tikel dünya tasarımlarını bireysellikler olarak ifade ediyorlarsa, Descartes'ta da güçlü duygudan, sıradan duyusal bakış açısından hareketle konuşma konusunda kaynayan bir arzu söz konusudur. İlk mesele kendinde içeriği ele almak değildir, çünkü ben tüm tasarımlarımı soyutlayabilirim, ancak 'Ben'i soyutlayamam. Şunu şunu düşünüp işte budur demek, söz konusu meseleyi kavrayamayanların sıradan makul argümanını sunmaktır ki, tam da belirli bir içeriğin varolması kuşku duymak zorunda kaldığımız şeydir; mutlak olarak sabit olan hiçbir şey yoktur. Düşünce bütünüyle evrenseldir, ama ben soyutlayabildiğim için değil, 'Ben' yalın ve kendine-özdeş olduğundan. Hâliyle

[153] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 7, 8, s. 2 (ss. 66, 67).

ilk önce düşünce gelir; bununla doğrudan bağıntılı olarak ulaşılan sonraki belirlenim ise Varlık belirlenimidir. 'Düşünüyorum' doğrudan doğruya Varlığımı gerektirir; Descartes tüm felsefenin mutlak temelinin bu olduğunu söyler.[154] Varlık belirlenimi 'Ben'im kendimdedir; ilk mesele bizzat bu bağıntının kendisidir. Varlık olarak düşünce ve düşünce olarak Varlık –bu benim kesinliğimdir, 'Ben'dir; o nedenle, ünlü *Cogito, ergo sum* ifadesinde Düşünce ile Varlığın birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu görüyoruz.

Bu önerme bir yandan tasım olarak görülür; Varlık düşünceden türetilmektedir. Kant Varlığın düşünmede içerilmediğini, düşünmeden farklı olduğunu söyleyerek özellikle de buna itiraz etmişti. Bu doğrudur, ama onlar gene de ayrılmazdır veya bir özdeşlik oluştururlar; farklılıkları birliklerine halel getirmez. Gelgelelim bu arı, soyut kesinlik maksimi, her şeyin kendinde varolduğu evrensel bütünlük, kanıtlanmış değildir;[155] dolayısıyla bu önermeyi bir tasıma çevirmeye çalışmamalıyız. Descartes'ın kendisi şunu söylüyor: "Hiçbir tasım söz konusu değildir. Çünkü tasım olabilmesi için büyük öncülün 'tüm düşünenler vardır' şeklinde olması gerekirdi" ve bunu da küçük öncüldeki 'şimdi Ben varım' sonucu takip ederdi. Bununla da önermenin üzerine dayandığı dolaysızlık ortadan kalkmış olurdu. "Fakat bu büyük öncül" ortaya atılmamakta, "gerçekte öncelikle kökensel 'Düşünüyorum, o halde varım'dan türetilmektedir."[156] Bir sonuca varmak için üç bağ gerekir –bu durumda ise düşünce ile Varlığın dolayımını sağlayacak bir üçüncünün olması gerekirdi, oysa burada bulunmamaktadır. İki yanı birbirine bağlayan 'O halde' ifadesi tasımın 'O halde'si değildir, Varlık ile Düşünce arasındaki bağ dolaysız bir şekilde koyulmaktadır. Bu kesinlik o nedenle *prius*'tur ve tüm diğer önermeler sonra gelir. Kendimde evde olmanın yalın dolaysızlığı olarak düşünen özne, Varlık denen şeyle tamı tamına aynıdır ve bu özdeşliği algılamak da oldukça kolaydır. Evrensel olan düşünce, tikel

[154] Cartes, *De Methodo*, IV, ss. 20-21 (s. 158); Spinoza, *Principia philosophiæ Cartes*, s. 14.
[155] Cartes, *De Methodo*, IV, s. 21 (s. 159); Epistol. T. I. ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), s. 379 (*Oeuvres*, T. IX. ss. 442, 443).
[156] Cartes, *Responsiones ad. sec. objectiones, adjunctæ Meditationibus de prima philosophia*, s. 74 (s. 427); Spinoza, *Principia philosophiæ Cartes*., ss. 4, 5.

olan her şeyde kapsanır, dolayısıyla da kendiyle arı ilişkidir, kendiyle arı birliktir. Varlığı somut bir içerik olarak tasarlama yanlışına düşmemeliyiz ve dolayısıyla o keza düşünceyle aynı dolaysız kesinliktir. Bununla birlikte, dolaysızlık tek yanlı bir belirlenimdir; düşünce sadece onu değil, aynı zamanda kendini kendiyle dolaylı kılma belirlenimini de içerir, o böylelikle –aynı zamanda dolayımın ortadan kaldırılması da olan dolayım yoluyla– dolaysızlıktır. Düşüncede o nedenle Varlığı görüyoruz; bununla birlikte, Varlık yoksul bir belirlenimdir, düşüncenin içeriğinin soyutlanmasıdır. Modern çağın en ilginç düşüncesini oluşturan Varlıkla Düşüncenin bu özdeşliği Descartes tarafından daha öte geliştirilmemiştir; o yalnızca bilince dayanmış ve onu şimdilik ön tarafa yerleştirmiştir. Çünkü 'Düşünüyorum'dan farklılıkları geliştirme zorunluluğu Descartes'ta henüz mevcut değildir; kendini tüm belirlenimleri mutlak kesinliğin bu doruk noktasından türetme işine veren ilk kişi Fichte olmuştur.

Descartes'ın önermesinin karşısına başka önermeler çıkarılmıştır. Örneğin Gassendi[157] pekâlâ *Ludificor, ergo sum* da deyip diyemeyeceğimizi sorar: Bilincim beni aptal durumuna düşürüyor, o halde varım –ya da aslını söylemek gerekirse, o halde aptal durumuna düşüyorum. Descartes bu itirazın değerlendirilmeyi hak ettiğini bizzat kabul etmişti, ama öne sürülmesi gereken başka bir içerik değil de sadece 'Ben' olduğu ölçüde o bu itirazı geri püskürtür. Her ne olursa olsun içeriği değil, yalnızca Varlık arı düşünceyle özdeştir. Descartes daha öte şunları söyler: "Bununla birlikte, düşünceden, bilincinde olduğumuz ölçüde bilincimiz içerisinde bizde olup biten her şeyi anlıyorum; o nedenle irade, tasarım, hatta duygu düşünceyle özdeştir. Zira eğer 'Görüyorum' veya 'Yürüyorum' ve 'o halde varım' diyor ve bundan bedenin eşlik ettiği görmeyi ve yürümeyi anlıyorsam, sonuç mutlak olarak kesin değildir, çünkü bir rüyada sık sık olduğu gibi, gözlerimi açmasam, yerimden kımıldamasam bile görebildiğimi veya yürüyebildiğimi hayal edebilirim ve bunu bedenimin olmadığını varsayarak yapmam da mümkündür. Ancak eğer bundan bizzat görmenin veya yürümenin öznel duygusunu veya bilincini anlıyorsam, bu durumda

[157] Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint., s. 4 (Oeuvres, T. II, ss. 92, 93).

yalnızca gördüğünü veya yürüdüğünü hisseden veya düşünen zihinle ilgili olduğundan bu sonuç tam olarak kesindir."[158] "Bir rüyada" ifadesi empirik bir akıl yürütme biçimidir, ama ona yöneltilecek başka hiçbir itiraz söz konusu değildir. Düşünme keza istemede, görmede, işitmede, vb. de içerilir; ruhun özel bir cebinde düşünmeyi, diğer ceplerinde de görmeyi, istemeyi, vb. taşıdığını sanmak saçmadır. Ama eğer 'Görüyorum', 'Yürüyorum' diyorsam, bir yandan 'Ben' bilincim ve dolayısıyla da düşünce mevcuttur, bununla birlikte bir yandan da isteme, görme, işitme, yürüme ve böylece de içeriğin çok daha öte bir değişkisi mevcuttur. Şimdi, bu değişkiden ötürü 'Yürüyorum, o halde varım' diyemem, çünkü bu artık evrensel Düşünce olmadığı için hiç şüphe yok ki değişkiyi soyutlayabilmem mümkündür. Bu yüzden, sadece somut 'Ben'de içerilen arı bilince bakmamız gerekir. Ancak benim orada düşünme olarak mevcut olduğumu vurguladığım zaman arı Varlığa işaret edilmektedir, çünkü Varlık sadece evrenselle birlik halindedir.

"Bunun belirttiği şey şudur ki," der Descartes, "düşünce benim için bedenden daha kesindir. Eğer toprağa dokunduğum, onu gördüğüm olgusundan hareketle toprağın varolduğu yargısında bulunuyorsam, bundan hareketle düşüncemin varolduğu yargısında daha kesin bir şekilde bulunurum. Çünkü pekâlâ toprak varolmasa bile onun varolduğu yargısında bulunuyor olabilirim, ama bu yargıda bulunmam ve bu yargıda bulunan zihnim varolmamazlık edemez."[159] Başka bir deyişle, benim için olan her şeyin varolmadığını öne sürebilirim; ama kendimin varolmadığını öne sürdüğüm zaman ben kendim *öne sürüyorumdur* ya da bu *benim* yargımdır. Zira yargıda bulunduğum olgusunu, hakkında yargıda bulunduğum şeyi soyutlayabiliyor olsam da bir kenara bırakamam. Bununla Felsefe, düşüncenin kendinde kesin olan şey olarak düşünceden başladığı, dışsal bir şeyden değil, verili bir şeyden, bir otoriteden değil, aksine doğrudan 'Düşünüyorum'da içerilen özgürlükten başladığı kendi zeminini yeniden kazanmıştır. Başka her şeyden, cisimsel şeylerin varoluşundan, bizzat kendi bedenimin varoluşundan kuşku duyabilirim; başka bir deyişle, bu kesinlik kendinde dolaysızlığa sahip değildir. Çünkü 'Ben' kesinliğin tam da

[158] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 9, ss. 2, 3 (ss. 67, 68).

[159] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 11, ss. 3 (ss. 69, 70).

kendisidir, oysa başka her şeyde bu kesinlik yüklemden ibarettir; bedenim benim için kesindir, bu kesinliğin bizzat kendisi değildir.[160] Bir bedene sahip olma konusunda hissettiğimiz kesinliğe karşı Descartes, uzun süre önce yitirdikleri uzuvlarında acı hissettiklerini hayal eden kişileri sık sık işittiğimiz gibi bir empirik fenomeni örnek verir.[161] O edimsel olanın bir töz olduğunu söyler; ruh düşünen bir tözdür, dolayısıyla da kendi içindir, tüm dışsal maddi şeylerden ayrı ve bağımsızdır. Onun düşünüyor olması doğası gereği apaçıktır: Maddi hiçbir şey mevcut olmasa bile düşünecek ve varolacaktır; ruh bundan dolayı kendisini bedenini bildiğinden daha kolay bir şekilde bilir.[162]

Gerçek sayabileceğimiz her şey bu kesinliğe dayanır; çünkü herhangi bir şeyin gerçek sayılması için apaçıklık şarttır, bilinçte bu içsel apaçıklığı taşımayan hiçbir şey gerçek değildir. "Şimdi, her şeyin apaçıklığı onu bu kesinliğin kendisi kadar açık ve canlı bir şekilde algılıyor olmamıza dayanır ve bu o denli bu ilkeye bağlıdır ve onunla uyum içindedir ki ondan kuşku duymak isteseydik, keza ilkenin kendisinden de kuşku duymamız gerekirdi" (*ego*muz).[163] Bu bilgi kendi başına tamamen apaçıktır, ama gene de hakikat değildir; ya da Varlığı hakikat olarak alırsak, o boş bir içeriktir ve işimiz de içerikledir.

c. Üçüncü olarak, bu kesinlikten hakikate, belirli olana geçiş söz konusudur; Descartes bu geçişi de gene naif bir şekilde yapar ve onun metafiziğini ele almaya ilk defa bununla başlıyoruz. Burada olup biten şey, Varlık ile Düşüncenin soyut birliğine ilişkin tasarım ve kavramlara yönelik bir ilginin ortaya çıkmasıdır; Descartes dışsal bir şekilde reflektif bir tarzda işe koyulmaktadır: "Kendini salt kesin olarak bilen bilinç şimdi bilgisini genişletme arayışındadır ve şeylere ilişkin tasarımlara sahip olduğunu görür –o bu tasarımlarında, dışarıda bu tasarımlara karşılık gelen benzer bir şeyin olduğunu öne sürmediği

---

[160] Cartes, *Respons. ad. sec. object.*: Rationes more geometr. dispos., Postulata, s. 86 (ss. 454, 455); Spinoza, *Principia Philosophiæ Cartes.*, s. 13.

[161] Cartes, *Princip. philos.*, IV, § 196, ss. 215, 216 (ss. 507-509); *Meditation.* VI, s. 38 (ss. 329, 330); Spinoza, *Principiæ philos. Cartes.*, ss. 2, 3.

[162] Cartes, *Respons. ad. sec. object.*: Rat. more geom. dispos., Axiomata V, VI, s. 86 (s. 453), et Propositio IV, s. 91 (ss. 464, 465); *Meditationes*, II, ss. 9-14 (ss. 246-262).

[163] Cartes, *De Methodo*, IV, s. 21(ss. 158, 159); Spinoza, *Principiæ philosoph. Cartes*, s. 14.

veya yadsımadığı sürece aldanmaz." Tasarımlardaki aldanma sadece dış varoluşla ilişkisinde anlam taşır. "Bilinç aynı zamanda evrensel tasarımlar keşfeder ve onlardan apaçık olan kanıtlar edinir, örneğin bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğu yönündeki geometrinin önermesi yadsınamaz bir şekilde diğer önermelerden çıkan bir tasarımdır. Bununla birlikte, bu tür şeylerin gerçekte varolup varolmadığını düşününce kuşku ortaya çıkar."[164] Üçgen diye bir şeyin olması gerçekten de bu durumda hiçbir surette kesin değildir, çünkü uzam kendime dair dolaysız kesinlikte içerilmez. Ruh cisimsel öğe olmadan da varolabilir ve cisimsel öğe de ruh olmadan; onlar gerçekte farklıdır, biri diğeri olmaksızın kavranabilir. Ruh o nedenle diğerini kendi kesinliği kadar açık bir şekilde düşünmez ve bilmez.[165]

Şimdi, tüm bilginin hakikati Tanrı'nın varoluş kanıtına dayanmaktadır. Ruh eksik bir tözdür, ama içerisinde mutlak bir eksiksiz varoluş İdeası taşır; tam da eksik bir töz olduğu içindir ki bu tamlık onun kendisinden geliyor değildir. Dolayısıyla bu İdea doğuştandır. Bu olgunun bilincini Descartes, Tanrı'nın varoluşu kanıtlanıp algılanmadığı müddetçe, yanılmaya eğilimli ve bu yönde düzenlenmiş bir doğamızın olup olmadığını bilemeyeceğimiz için aldanma olasılığımızın varolmaya devam edeceğini söyleyerek ifade eder (ss. 211-212).[166] Bu yanlış bir formdur ve genel olarak, özbilincin farklı olanın, nesnel olanın bilinciyle içinde durduğu karşıtlığı ifade etmektedir sadece; dolayısıyla, bu ikisinin birliğiyle ilgilenmemiz gerekir –soru düşüncede olan şeyin keza nesnellik taşıyıp taşımadığı sorusudur. Bu birlik Tanrı'ya dayanır ya da bizzat Tanrı'nın kendisidir. Bu iddiaları Descartes'ın kendi sözleriyle ifade edeceğim: "Taşıdığımız çeşitli tasarımlar arasında en üstün şekilde zeki, güçlü ve mutlak olarak eksiksiz bir Varlık tasarımı da bulunur ve tüm tasarımların en üstün olanı budur." Bu her şeyi kapsayan evrensel tasarım o nedenle şu özelliğe sahiptir ki, diğer tasarımlarda ortaya çıkan Varlıkla ilgili kesinsizliğe onda yer yoktur. Şu ayırt edici özelliğe

[164] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 13, ss. 3, 4 (ss. 71, 72).

[165] Cartes, *Respons. ad. sec. object.*: Rat. more geom. dispos., Def. I, s. 85 (ss. 451, 452), et Proposit. IV, s. 91 (ss. 464, 465); *Meditationes*, III, ss. 15-17 (ss. 263-268).

[166] Cartes, *Principia philos.*, I, § 20, s. 6 (ss. 76, 77); *Meditationes*, III, ss. 17-25 (ss. 268-292); *De Methodo*, IV, ss. 21, 22 (ss. 159-162); Spinoza, *Principia philos.*, s. 10.

sahiptir: "Onda varoluşu, açık bir şekilde algıladığımız başka şeylerin tasarımlarında olduğu gibi salt olanaklı ve ilineksel bir şey olarak değil, aksine gerçekten özsel ve ebedî bir belirlenim olarak tanırız. Örneğin zihin, üç açının iki dik açıya eşit olduğunun bir üçgen tasarımında içerildiğini algıladığı zaman onlar üçgende vardır; ve aynı şekilde zihin, en eksiksiz gerçeklik Kavramında varoluşun zorunlu ve ebedî olarak içerildiğini algıladığında, en eksiksiz gerçekliğin varolduğu sonucuna varmak zorunda kalır."[167] Çünkü varoluş belirlenimi de eksiksizliğe aittir, çünkü varolmama tasarımı eksiksiz değildir. Böylece, düşünce ile Varlığın birliğini ve Tanrı'nın varoluşunun ontolojik kanıtını buluyoruz; daha önce Anselmus'u ele alırken bununla karşılaşmıştık (s. 79, vd.).

Tanrı İdeasından doğan Tanrı'nın varoluş kanıtı şu şekildedir: Bu Kavramda varoluş içerilmektedir ve o halde gerçektir. Descartes ortaya koyduğu empirik aksiyomları takip ederek aynı yönde daha ileriye geçer: (α) "Farklı gerçeklik veya kendilik dereceleri vardır, çünkü töz ilinek veya kipten, sonsuz töz de sonlu tözden daha çok gerçeklik taşır." (β) "Bir şeyin Kavramında, ya salt olanaklı ya zorunlu, varoluş içerilir," yani 'Ben'de bir başka-varlığın, Ben'e karşıt Ben-olmayanın dolaysız kesinliği olarak Varlık vardır. (γ) "Gerçekten *actu* olarak varolan bir şeye ait hiçbir şey veya hiçbir eksiksizlik, varoluşunun ilk nedeni olarak Hiçliğe sahip olamaz. Zira eğer herhangi bir şeye hiçlik yüklenebiliyorsa, pekâlâ eşit ölçüde düşünceye de yüklenebilir ve bu durumda, düşündüğüm için hiçlik olduğumu söylerdim." Descartes burada bir sınır hattına, bilinmeyen bir ilişkiye varıyor; neden Kavramına ulaşılmaktadır ve bu gerçekten de bir düşünce, ama belirli bir düşüncedir. Spinoza bunu açıklarken şöyle der: "Tasarımlar az çok gerçeklik içerirler ve bu uğraklar tıpkı düşüncenin bizzat kendisi kadar apaçıklığa sahiptir, çünkü düşündüğümüzü ifade etmekle kalmaz, nasıl düşündüğümüzü de ifade ederler." Bununla birlikte, düşüncenin yalınlığındaki farklılıklar olarak bu belirli kiplerin tanıtlanması gerekir. Spinoza bu aşamaya önceden şunu ekler: "İdealarda algıladığımız gerçeklik dereceleri, salt düşünce türleri olarak görüldükleri ölçüde değil, biri bir tözü, diğeri tözün salt bir kipini temsil ettiği, kısacası şeylerin tasarımları olarak görüldükleri ölçüde idealarda bulunur."

[167] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 14, s. 4 (ss. 72, 73).

(δ) "Kavramların nesnel gerçekliği" (yani Kavramda bulunduğu ölçüde temsil edilen şeyin kendiliği) "aynı gerçekliğin salt nesnel şekilde" (yani Kavramda) "değil, keza formel olarak, hatta *eminenter* içerildiği bir ilk neden talep eder –formel olarak, yani keza eksiksiz bir şekilde: *eminenter*, daha eksiksiz bir şekilde. Çünkü etkide ne varsa nedende de en az o kadarı bulunmalıdır. (ε) "Tanrı'nın varoluşu Onun doğasının temaşasından hareketle dolaysızca" *–a priori–* "bilinir. Bir şeyin doğasında veya Kavramında herhangi bir şey içerildiğini söylemek onun gerçek olduğunu söylemek demektir: Varoluş Tanrı'nın kavramında doğrudan içerilmektedir. Bundan dolayı varoluşun Ona zorunlu olarak ait olması tamamen doğrudur. Her tikel şeyin Kavramında ya olanaklı ya zorunlu bir varoluş söz konusudur –Tanrı'nın, mutlak olarak eksiksiz Varlığın Kavramında ise zorunlu bir varoluş bulunur, aksi takdirde O eksikli olarak kavranmış olurdu."[168]

Descartes şu şekilde de uslamlamada bulunur: "Problem: Tanrı'nın varoluşunu içimizdeki salt Kavramdan hareketle *a posteriori* kanıtlamak. Bir Kavramın nesnel gerçekliği, içinde aynı gerçekliğin sadece nesnel olarak" (sonluda olduğu gibi) "değil, formel olarak" (dışımızda, kendisi için özgürce, saf olarak) "veya *eminenter*" (orijinal olarak) "de bulunduğu bir neden talep eder." (Aksiyom δ.) "Şimdi, bizde bir Tanrı Kavramı bulunmaktadır, fakat Onun nesnel gerçekliği bizde ne formel olarak ne *eminenter* içerilir, dolayısıyla bu sadece Tanrı'nın bizzat kendisinde olabilir."[169] Böylece bu İdea'nın Descartes'ta bir hipotez olduğunu görüyoruz. Şimdi, bu en yüksek İdea'yı içimizde bulduğumuzu söylemeliyiz. Bu durumda eğer bu İdea'nın varolup varolmadığını, neden varolduğunu soracak olursak, bu İdea'dır ki varoluş onunla birlikte öne sürülmüştür. Onun sadece bir tasarım olduğunu söylemek bu tasarımın anlamıyla çelişir. Ama bu tasarımın 'Biz bu tasarıma sahibiz' diye sunulduğunu ve sonuçta bir hipotez gibi göründüğünü görmek tatmin edici olmaktan uzaktır. Bu tür bir durumda, kendini bu düşünceyle Varlığın birliğine

[168] Cartes, *Respons. ad. sec. object.*: Rat. more geom. dispos., Ax. III-VI, X, Prop. I, ss. 88,89 (ss. 458, 461); Spinoza, *Princ. phil. Cart.*, ss. 14-17.

[169] Spinoza, *Princ. phil. Cart.*, s. 20; Cartes, *Respons. ad. sec. object.*: Rat. more geom. dispos., Propos. II, s. 89 (ss. 461, 462).

belirleyen bu içerik kendinde kanıtlanmış olmaz. Tanrı formunda, Varlık ile düşüncenin ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğu *Cogito, ergo sum*'da içerilenden başka hiçbir tasarım verili değildir –oysa şimdi kendi içimde taşıdığım bir tasarım formunda. Bu tasarımın tüm içeriği, Onun her şeye kadir, her şeyi bilen oluşu, vb. ancak daha sonra ortaya çıkan yüklemlerdir; içerik varoluşa bağlı olan İdea'nın içeriğinden ibarettir. İşte bundan dolayı bu belirlenimlerin felsefi olarak kanıtlanmış şekilde değil de empirik bir biçimde birbirini takip ettiğini görüyoruz, bu da bize *a priori* bir metafizikte genel tasarım hipotezlerinin nasıl sunulduğunun ve bunların nasıl düşünce nesneleri haline geldiğinin bir örneğini veriyor, tıpkı empirizmdeki araştırmalar, gözlemler ve deneyimlerde olduğu gibi.

Descartes şöyle devam ediyor: "Zihin, zorunlu olarak varoluş içeren başka hiçbir şeyin tasarımını kendi içerisinde bulamadığını fark ettiğinde bundan daha da emin olur. Bundan yola çıkarak, en yüksek gerçeklik ideasını kendisinin hayal etmediğini görecektir; o hayalî değildir, varoluş zorunlu olarak onda içerildiği için varolmamazlık edemeyecek gerçek ve değiştirilemez bir olgudur. Bunu rahatlıkla idrak etmemize önyargılarımız engel olur, çünkü başka her şeyde özü" (Kavram) "varoluştan ayırt etmeye alışmışızdır." Düşüncenin varoluştan ayrılamayacağı iddiası konusunda genellikle şöyle düşünülür: 'İnsanların düşündükleri şeyler gerçekten varolsaydı, her şey başka türlü olurdu.' Gelgelelim insanlar bunu söylerken bu şekilde ifade edilen şeyin daima tikel bir içerik olduğunu ve bunda şeylerin sonluluğunun özsel doğasının, basitçe Kavram ve Varlığın ayrılabilir olduğu olgusuna işaret ettiğini hesaba katmazlar. Ama sonlu şeylerden sonsuza nasıl uslamlamada bulunulabilir ki? "Bu Kavram," diye devam eder Descartes, "bizim tarafımızdan yaratılmış da değildir." Bunun şimdi bize vahyedilmiş ebedî bir hakikat olduğu ilan edilecektir. "Bu tasarımda içerilen eksiksizlikleri kendimizde bulamıyoruz. O halde onları bize, içinde bütün eksiksizliğin bulunduğu bir ilk nedenin, yani gerçekten varolan Tanrı'nın vermiş olduğundan emin olabiliriz; zira hiçlikten hiçbir şeyin çıkmayacağı bizim için kesindir" (Böhme'ye göre Tanrı bu dünyanın malzemesini Kendi Kendisinden türetmiştir) "ve eksiksiz olan, eksik bir şeyin etkisi olamaz. O nedenle, gerçek bilimde tüm

yaratılmış şeyleri Ondan türetmemiz gerekir."[170] Tanrı'nın varoluş kanıtıyla birlikte tüm hakikatin geçerliliği ve apaçıklığı, kökeni itibarıyla dolaysızca saptanmış olur. İlk neden olarak Tanrı kendi-için-Varlıktır, salt düşüncedeki bir kendilik veya varoluş olmayan gerçekliktir. Böyle ilk neden gibi bir varoluş (bir şey olarak bildiğimiz bir şey değildir bu) Ben-olmayanın Kavramına dayanır, her bir belirli şeyin –çünkü bunlar belirli olduklarından olumsuzlama oldukları için– Kavramına değil, sadece arı varoluş veya eksiksiz neden Kavramına.

d. Dördüncü olarak, Descartes şunu öne sürmektedir: "Bize Tanrı'nın vahyettiği şeye, anlayamasak da inanmalıyız. Sonlu olduğumuz için, kavranamazcasına sonsuz olan Tanrı'nın doğasında bizim kavrayışımızı aşan bir şeyin bulunduğuna şaşmamak gerekir." Bu, işe tamamen sıradan bir tasarımın dâhil olduğu anlamına gelir. Böhme şöyle diyordu (*yukarıda*, s. 201): 'Teslis'in gizemi hep içimizde doğar.' Descartes ise şu sonuca varmaktadır: "Sonsuzla ilgili araştırmalar yapma zahmetine girmemize gerek yok, çünkü sonlu olmamızdan ötürü, onun hakkında bir şey söylememiz çok saçmadır."[171] Ancak bu meseleyi şu an ele almayacağız.

"Şimdi, Tanrı'nın ilk özniteliği Onun gerçek ve tüm ışığı veren olmasıdır; dolayısıyla bizi aldatmak Onun doğasına aykırıdır. Bundan dolayı, doğanın ışığı ya da Tanrı'nın bize verdiği bilgiyi elde etme gücü gerçek olmayan hiçbir nesneye etkide bulunamaz, ona eğer onun tarafından" (bilgiyi elde etme gücü tarafından) "etki edilmiyorsa, yani açık ve seçik olarak algılanmıyorsa." Hakikati Tanrı'ya atfediyoruz. Descartes bundan da mutlak bilgi ile bildiğimiz şeyin nesnelliği arasındaki evrensel bağı çıkarsamaya geçiyor. Bilginin nesneleri, bilinen bir içeriği vardır; bu bağıntıya hakikat deriz. Tanrı'nın hakikati tam da öznenin düşündüğü veya açık bir şekilde algılanan şey ile dış realitenin veya varoluşun bu birliğidir. "Kuşkuya –sanki bize tamamen apaçık görünen şeyin gerçek olmaması durumu mümkünmüş gibi- böylelikle son verilmiş olur. Matematiğin hakikatleri konusunda o halde bundan böyle herhangi bir şüphemiz olamaz. Aynı şekilde, uyurken

[170] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 15, 16, 18, 24, ss. 4, 5, 7 (ss. 73-75, 78, 79).
[171] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 24-26, s. 7 (ss. 79, 80).

veya uyanıkken duyularımızla açık ve seçik olarak ayırt ettiğimiz şeye dikkat kesilirsek, her bir şeyde gerçek olanın ne olduğunu tanımak kolay olur." Doğru ve açık bir şekilde düşünülen şeyin varolduğunu söyleyerek Descartes, şeylerde neyin gerçek olduğunu insanın düşünce aracılığıyla bilmeye başladığını ileri sürer; yanılgılarımız ise kaynağını doğamızın sonlu oluşunda bulur. "Tanrı'nın hakikatinden ötürü kesindir ki, algılama ve irademizle onay verme yetisi, eğer irademiz açık bir şekilde algılanmış olan şeyin ötesine uzanmıyorsa, yanılgıya yol açamaz. Hiçbir surette bunu kanıtlamak mümkün değilse de, doğası gereği tüm şeylerde öyle saptanmıştır ki, bir şeyi açık bir şekilde algıladıkça onu kendi kendimizden hareketle onaylarız ve gerçek olduğundan asla kuşku duymayız."[172]

Tüm bunlar oldukça makul bir şekilde ortaya konmuştur, ama gene de belirlenimsiz, biçimsel ve sığdır; sadece durumun böyle olduğu iddiasına sahip olmamız sağlanmıştır. Descartes'ın yöntemi salt açık anlağın yöntemidir. Descartes için başta kesinlik gelir; ondan zorunlu olarak hiçbir içerik, genel olarak hiçbir içerik, hatta 'Ben'in içsel öznelliğinden ayrı olarak onun nesnelliği bile türetilmez. Bir sefer öznel bilgi ile edimsellik karşıtlığı, başka bir seferse onların ayrılmaz birliği söz konusu olur. Birinci durumda onları dolaylı kılma gereksinimi işe dâhil olur ve bu dolayımı sağlayan gücün Tanrı'nın hakikati olduğu öne sürülür. Bu şuna dayanır ki, Onun Kavramı gerçekliği dolaysız bir şekilde kendisinde taşır. Bu birliğin kanıtı o halde sadece içimizde tam eksiksizlik ideası bulduğumuzun söylenmesinde yatar; o nedenle bu tasarım burada basitçe elimizin altında bulunuyor gibi görünmektedir. İçerisinde hiçbir varoluş içermeyen salt Tanrı tasarımı bununla karşılaştırılmakta ve varoluş olmaksızın onun eksik olacağı anlaşılmaktadır. Tanrı'nın kendisinin, İdeasının, varoluşuyla olan bu birliği hiç şüphe yok ki Hakikattir; bizim için olan şeyi en az kendimizin hakikati kadar kesin bir şekilde gerçek saymanın zeminini bunda buluyoruz. Descartes ilerledikçe, ona göre gerçekte her şeyin ancak bir düşünce nesnesi, bir evrensel olduğu ölçüde hakikate sahip olduğunu görürüz. Tanrı'nın bu hakikati, ileride

[172] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 29, 30, 35, 36, 38, 43, ss. 8-11 (ss. 81-86, 89); *Meditationes*, IV, ss. 25, 26 (ss. 293-297).

göreceğimiz gibi, Descartes'ın, tabiri caizse, bir öğrencisi tarafından çok daha açık ve özlü bir şekilde ifade edilmiştir –*Recherche de la vérité* [*Hakikatin Araştırılması*] eseriyle Malebranche'ı kast ediyorum ki aslında onu burada ele almak mümkündür.[173]

Kartezyen metafiziğin temel belirlenimlerinden ilki, kendinin kesinliğinden hakikate ulaşmak, Varlığı düşüncenin Kavramında tanımaktır. Bununla birlikte, "Düşünüyorum" düşüncesinde ben bir birey olduğum için düşünce zihnimin önüne öznel olarak çıkar; Varlık da bundan ötürü düşüncenin kendisinin Kavramında tanıtlanmış değildir, çünkü yapılmış olan ilerleme sadece genel olarak ayrım yönündedir. İkinci olarak, Varlığın olumsuzu da keza özbilincin önüne çıkmaktadır ve olumlu Ben'le birleşmiş olan bu olumsuz, deyim yerindeyse, örtük olarak bir üçüncüde, Tanrı'da birleşmiştir. Bundan önce çelişkili-olmayan bir olanak olan Tanrı şimdi özbilinç karşısında nesnel form kazanır, O olumlu olduğu ölçüde, yani Varlık olduğu, düşünceyle Varlığın birliği olduğu, en eksiksiz varoluş olduğu ölçüde tüm gerçekliktir; Varlık tam da olumsuzda, bunun Kavramında, onun bir düşünce nesnesi olmasında içerilir. Bu özdeşliğe karşı –keza Kant'ın da ileri sürdüğü– eski bir itiraz söz konusudur: En eksiksiz varoluş Kavramından, onun düşüncenin *dışında* olduğu değil, şimdi ve buradaki varoluş ile en eksiksiz özün düşüncede bitiştirilmiş olduğu olgusundan başka bir sonuç çıkmaz. Gelgelelim mevcut varoluş Kavramının tam da kendisi özbilincin bu olumsuzudur, düşüncenin dışı değil, 'düşüncenin dışı' düşüncesidir.

2. Descartes Varlığı tamamen olumlu anlamda kabul eder ve onun özbilincin olumsuzu olduğu tasarımına sahip değildir: Fakat özbilincin olumsuzu olarak koyulan yalın Varlık uzamdır. Descartes o nedenle uzamı Tanrı'dan ayırarak bu ayrımda durup kalır, evreni, maddeyi Tanrı'yla öyle bir şekilde birleştirir ki, Tanrı onun yaratıcısı, ilk nedeni haline gelir: Descartes, etkinlik olarak yaratımın ayrı olduğu öne sürüldüğü ölçüde, korunumun sürekli bir yaratım olduğu yönünde doğru bir algıya sahiptir. Fakat Descartes doğru bir yöntem içinde uzamın düşünceye dek izini sürmez; madde, uzamlı tözler, yalın olan

[173] 1829-1830 derslerinde Malebranche'ın felsefesi buraya eklenmiştir.

düşünen tözlerin karşısında durur; evrenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğu ölçüde kendi nedeni kadar eksiksiz olması mümkün değildir. Nitekim eğer anlağa ait neden tasarımında durup kalacak olursak, etki koyulmuş olduğu için nedenden daha az eksiksizdir. Dolayısıyla Descartes'a göre uzam daha az eksiksizdir. Bununla birlikte, eksikli olan uzamlı tözler kendileri veya Kavramları yoluyla varolamazlar ve kalıcılık taşıyamazlar; ayakta kalmak için her an Tanrı'nın desteğine gerek duyarlar ve bu olmaksızın tekrar anında hiçliğe gömülürler. Korunum ise durmak bilmez yeniden-üretimdir.[174]

Descartes şimdi de ayrıntılara geçerek kendisini şu şekilde ifade eder: "Bilincimizin içerisine giren şeyleri ya şeyler ya şeylerin nitelikleri ya da düşüncemizin dışında hiçbir varoluşu olmayan" –şu veya bu döneme, şu veya bu yere ait olmayan– "ebedî hakikatler olarak değerlendiririz." Descartes bu sonuncuların bizde doğuştan bulunan bir şey olduğunu, bizim tarafımızdan yaratılmış veya salt hissedilen[175] bir şey olmayıp aksine bizzat zihnin kendisinin ebedî Kavramı ve zihnin özgürlüğünün, kendisi olarak kendisinin, ebedî belirlenimleri olduğunu belirtir. İdeaların doğuştan olduğu tasarımı (*innatæ ideæ*) işte bu noktadan kaynaklanmaktadır; Locke ve Leibniz'in tartıştıkları sorun budur. "Ebedî hakikatler" ifadesi bu modern çağda bile yaygın olup tamamen kendi başlarına varolan evrensel belirlenim ve ilişkilere işaret ederler. Bununla birlikte, 'doğuştan' sözcüğü fiziksel doğum tasarımına işaret ettiğinden sakar salak bir ifadedir, zihin için uygun değildir. Descartes için doğuştan düşünceler, Platon ve ardılları için olduğu gibi evrensel olmayıp, apaçıklığa, dolaysız kesinliğe, düşüncenin kendisinde temellenen dolaysız bir çokluğa sahip olan şeydir –Cicero'nun yüreğe yerleştirilmiş doğal duygular dediği şeyi anımsatan, bir Varlık formundaki çeşitli tasarımlar. Biz ise bunun zihnimizin ve tinimizin doğasında ve özünde bulunduğunu söyleriz. Zihin etkindir ve kendisini etkinliğinde belirli bir biçimde sürdürür; ama bu etkinliğin onun özgürlüğünden başka bir zemini yoktur. Ancak eğer durum buysa, salt

[174] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 22, 23, ss. 6, 7 (ss. 77, 78); *Responsiones quartæ*, s. 133 (s. 70); Spinoza, *Princ. phil. Cart.*, ss. 30, 31, 36, 38; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt III, I, ss. 17, 18.

[175] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 48, s. 12 (s. 92); *Meditationes*, III, s. 17 (ss. 268, 269).

bunu söylemekten daha fazlası gerekir; zihnimizin zorunlu bir ürünü olarak türetilmelidir. Örneğin, ahlaksal ilkelerde olduğu gibi mantıksal yasalarda da şu tür düşüncelerimiz vardır: "Hiçlikten hiçbir şey çıkmaz," "Bir şey hem var hem yok olamaz."[176] Gelgelelim bunlar Descartes'ın gene hızlıca geçip gittiği bilinç olgularıdır; yalnızca öznel olarak düşüncede mevcutturlar ve Descartes onların içeriğini incelemeye henüz geçmemiştir.

Descartes dikkatini şimdi şeylere yöneltir; ebedî hakikatlerin diğer yanı, şeylerin evrensel belirlenimleri tözler, kalıcılık, düzen, vb.dir.[177] Sonra, tıpkı Aristoteles'in bir kategoriler listesi çıkarması gibi, bu düşüncelerin tanımlarını verir. Ama Descartes daha önce hiçbir hipotezde bulunmamak gerektiğini şart koşmasına karşın, şimdi tasarımları bilincimizin içerisinde bulunan bir şey gibi alıp devam eder. Tözü şu şekilde tanımlar: "Tözden, varolmak için başka hiçbir şeye gerek duymayan şeyden (*rem*) başkasını anlamıyorum; başka hiçbir şeye gerek duymayan bu tür bir töz olarak görülebilecek tek bir şey vardır, o da Tanrı'dır." Spinoza'nın söylediği şey budur; bunun keza doğru bir tanım olduğunu, Kavram ve realitenin birliği olduğunu söyleyebiliriz: "Tüm diğerleri" (şeyler) "ancak Tanrı'nın yardımıyla (*concurcus*) varolabilir;" bizim Tanrı'nın dışında halen töz dediğimiz şey kendisi için değildir, varoluşunu Kavramın kendisinde taşımaz. O nedenle buna destek sistemi (*systema assistentiæ*) denilmektedir ki aşkınsaldır. Tanrı Kavram ve edimselliğin mutlak birleştiricisidir; diğer şeyler, bir sınırı olan ve bağımlılık içinde duran sonlu şeyler ise başka bir şeye gerek duyarlar. "Dolayısıyla, başka şeylere de töz desek de, bu ifade onlara ve Tanrı'ya, okullarda söylenildiği üzere, *univoce* [tek-anlamlı] uygulanabilir değildir; başka bir deyişle, bu sözcüğe eşit ölçüde hem Tanrı için hem de yaratılmışlar için geçerli olacak belli bir anlam verilemez."[178]

"Fakat iki tür şeyden daha fazlasını tanımıyorum; biri düşünen şeyler, diğeri uzamla ilgili olan şeylerdir." Düşünce, Kavram, tinsel olan, özbilinç, kendinde evde olandır, karşıtı ise uzamlı, uzaysal, ayrı olanda, ne kendinde evinde ne de özgür olanda bulunur. Tözlerle ilgili

[176] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 49, s. 13 (s. 93).
[177] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 48, s. 12 (s. 92).
[178] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 51, s. 14 (s. 95).

gerçek ayrım (*distinctio realis*) budur: "Bir töz başkası olmaksızın açık ve kesin bir şekilde kavranabilir. Bununla birlikte, cisimsel ve düşünen ve yaratan tözleri, varolmak için bir tek Tanrı'nın desteğine gerek duydukları için bu ortak kavram altında kavramak mümkündür." Onlar evrenseldir; diğer sonlu şeyler ise varoluşları için özsel olan koşullar olarak başka şeylere gerek duyarlar. Ama uzamlı töz –doğa krallığı– ile tinsel töz birbirlerine gerek duymazlar.[179] Her biri bütün bir diziyi ya da alanı, bağımsız bir bütünlüğü oluşturduğundan dolayı onlara da töz denebilir. Gelgelelim Spinoza her bir yanın, düşüncenin krallığının yanı sıra doğanın krallığının da, kendi içinde tam bir sistem olduğu için onların da keza kendilerinde, yani mutlak olarak, Tanrı ile, mutlak tözle özdeş oldukları sonucuna varmıştır; düşünen tin için bu kendinde o halde Tanrı'dır, yani onlar arasındaki farklılık düşünselde.

Descartes Tanrı Kavramından yaratılmış olana, düşünce ve uzama doğru ve bundan da tikel olana doğru ilerler. "Şimdi, tözler onlarsız düşünülemeyecekleri birtakım özniteliklere sahiplerdir" –bu onların belirliliklerine işaret eder– "ama her biri kendi doğasını ve özünü oluşturan" –yalın bir evrensel belirlilik– "ve tüm diğerlerinin onunla ilişkili olduğu kendine özgü bir şeye sahiptir. Böylece, düşünce zihnin mutlak özniteliğini oluşturur," düşünce onun niteliğidir; "uzam ise" cisimselliğin özsel belirlenimidir ve bir tek o "cismin gerçek doğasıdır. Geri kalanlar uzamlıda figür ve hareket gibi, düşünende ise imgelem, duygu ve irade gibi ikincil niteliklerden, kiplerden ibarettir; bunlar çekip çıkarılabilirler veya olmadıkları düşünülebilir. Tanrı yaratılmamış, düşünen tözdür."[180]

Descartes bu noktada tekil olana geçer ve uzamı takip ettiği için maddeye, hareketsizliğe, harekete varır. Descartes'ın temel noktalarından biri maddenin, uzamın, cisimselliğin düşünce için tamamen aynı şey olduğudur; ona göre, cismin doğası uzamında gerçekleşir ve cisimsel dünyayla ilgili tek özsel olgunun bu olduğunu kabul etmek gerekir. Biz cismin direnç sergilediğini, kokuya, tada, renge, saydamlığa, sertliğe, vb. sahip olduğunu söyleriz, çünkü bunlar olmadan

[179] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 48, s. 12, 13 (s. 92); § 60, s. 16 (s. 191); § 52, s. 14 (s. 95); *Ration. More geometr. dispos.*, Definit. X, s. 86 (s. 454).
[180] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 53, 54 s. 14 (s. 96, 97).

hiçbir cisim söz konusu olamaz. Bununla birlikte, uzamlı olanla ilgili büyüklük, hareketsizlik, hareket ve eylemsizlik gibi tüm bu daha öte belirlenimler salt duyusaldır ve uzun zaman önce Kuşkucuların göstermiş olduğu gibi Descartes'ın da gösterdiği budur. Bunun soyut Kavram veya arı öz olduğuna hiç şüphe yok, ne var ki cisme veya arı varoluşa zorunlu olarak olumsuzluk veya türlülük de aittir. Şu örnek aracılığıyla Descartes, uzam hariç olmak üzere tüm cisimsel belirlenimlerin yok edilebileceğini, bunların hiçbirinin mutlak bir şekilde yüklenemeyeceğini göstermiştir. Cismin bizim müdahalemize sergilediği ve sayesinde yerini korumaya çalıştığı dirençten yola çıkarak maddenin katılığı ve sertliği ilgili sonuçlara varırız. Şimdi eğer maddenin ona dokunduğumuz zaman tıpkı uzay gibi bize daima boyun eğdiğini kabul edersek, bu durumda ona katılık atfetmemize gerek kalmaz. Koku, renk, tat da yine aynı şekilde salt duyusal niteliklerdir; oysa sadece açık bir şekilde algıladığımız şey gerçektir. Eğer bir cisim öğütülüp ufak parçalara ayrılırsa boyun eğer, ama aynı zamanda doğasını da yitirmez; o halde direnç özsel değildir.[181] Gelgelelim bu kendiiçin-varlık-olmama niceliksel bakımdan sadece çok küçük bir direnç olsa da, direnç kalmaya hep devam eder. Oysa Descartes sadece düşünmeyi arzular; direnci, rengi, vb. düşünmez, onları sadece duyularla idrak eder. İşte bundan dolayı tüm bunların, uzamın özel değişkileri olarak, uzama geri götürülmesi gerektiğini söyler. Hiç şüphe yok ki, yalnızca düşünüleni gerçek sayma onuru Descartes'a aittir; ama bu duyusal niteliklerin ortadan kaldırılması basitçe düşüncenin olumsuz uğrağını temsil eder: Cismin özü bu düşünce yoluyla koşullanır, yani gerçek öz değildir.

Descartes şimdi de uzam Kavramından, kendindeliği itibarıyla cisimsel olanın evrensel bilgisi olarak hareket yasalarına ilerler ve şunu ortaya koyar: (α) Boşluk diye bir şey yoktur çünkü bu, cisimsel töz olmaksızın bir uzamın olması, yani cisim olmaksızın bir cismin olması demektir; (β) Yine aynı nedenden, yani cismin özünün uzam olmasından ötürü, atom diye (bölünmez bağımsız varoluş diye) bir şey yoktur. (γ) Cismi harekete kendisinin dışındaki bir şey geçirir, kendi başına

[181] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 66-74, ss. 19-22 (ss. 107-117); II, § 4, s. 25 (ss. 123, 124).

ise hareketsizlik durumunda bulunur ve keza hareket durumunda iken de kendisinin dışındaki başka bir şey tarafından hareketsiz kılınması gerekir –eylemsizlik özelliği budur.[182] Bunlar anlamsız önermelerdir, çünkü örneğin yalın hareketsizlikle hareketi karşıtlıkları içinde öne sürerken bir soyutlama söz konusudur.

Uzam ve hareket mekanik fizikteki temel kavramlar olup cisimsel dünyanın hakikatini temsil ederler. Böylece Descartes'ın zihninin önüne idealite çıkar ve Descartes bu noktaya dek bu idealitenin ayrımına varamasa da, duyusal niteliklerin realitesinin epey üzerine yükselmiştir. Dolayısıyla o, arı ve yalın mekanizmin bakış açısında kalmaktadır. Bana maddeyi ve hareketi verin, size dünyalar inşa edeyim –Descartes'ın tamı tamına söylediği şey işte budur.[183] Uzay ve zaman bundan dolayı ona göre maddi evrenin biricik belirlenimleridir. Doğayı mekanik görme şekli bunda yatar ya da Descartes'ın doğa felsefesinin tamamıyla mekanik olduğu görülmektedir.[184] Dolayısıyla maddedeki değişimler salt hareketten ötürüdür, öyle ki Descartes her ilişkiyi parçacıkların hareket ve hareketsizliklerine ve renk, tat gibi tüm maddi türlülüğü –kısacası tüm cisimsel nitelikleri ve canlı fenomenleri– de mekanizme bağlar. Canlı varlıklardaki sindirim gibi süreçler hareket ve hareketsizlik ilkelerine sahip mekanik etkilerdir. Mekanik felsefenin zemin ve kökenini burada görüyoruz; ama bunu tatmin edici bulmuyoruz, çünkü madde ve hareket yaşamı açıklamak için yeterli değildir. Gelgelelim tüm bu söylenenlerde önemli olan nokta şudur ki, düşünce kendi belirlenimleri içinde ilerlemekte ve doğanın hakikatini bu düşünce-belirlenimlerinden oluşturmaktadır.

Dünya sistemini ve gökcisimlerinin hareketini ele alırken Descartes bu mekanik görüşü daha tam bir biçimde geliştirmiştir. Yeryüzünden, güneşten, vb. ve gökcisimlerinin burgaçlar şeklindeki dönüş hareketine ilişkin görüşünden söz etmeye geçer –küçük parçacıkların gözeneklerin içine, dışına ve içerisinden nasıl geçip birbirlerine etki

---

[182] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 16, 20, 37, 38, ss. 29-31, 38, 39 (ss. 133, 134, 137, 138, 152-154).

[183] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt III, I, s. 19; Cartes, *Principia philosophiæ*, III, § 46, 47, s. 65 (ss. 210-212).

[184] *Karş.* Cartes, *Principia philosophiæ*, II, § 64, s. 49 (ss. 178, 179).

ettikleri konusunda ve son olarak da güherçile ve barut konusunda metafizik tezler.[185]

Önce, evrensel refleksiyonlar dikkatimizi çekmelidir, ama öte yandan, belirli olana geçiş de deney ve gözlemlerin sonucu olan bir Fizik sistemi içinde başarılır ve bu da tamamen anlak aracılığıyla yerine getirilir. Descartes böylece pek çok gözlemle bu doğa metafiziğini birbirine karıştırmaktadır ve ulaşılan sonuç da bizim için karanlıktır. Bu felsefede empirizmin düşünceye dayalı irdeleme biçimi hâkimdir ve bu dönemden itibaren de filozoflar tarafından benzer bir yöntem benimsenmiştir. Felsefe Descartes ve diğerleri için bilgiye düşünce, refleksiyon ve akıl yürütme yoluyla ulaşma gibi çok daha belirsiz bir anlama sahiptir. Spekülatif bilme, Kavramdan türetme, konunun kendisinin özgür ve bağımsız gelişimi ilkin Fichte tarafından getirilmiştir, dolayısıyla da şimdi felsefi bilgi denen şey Descartes'ta henüz bilimsel bilginin geri kalanından ayrı değildir. O dönemlerde insanlığın bütün bilgisine felsefe deniyordu; Descartes'ın metafiziğinde bu nedenle, son derece naif bir şekilde kullanıma sokulan ve konuya dair spekülasyon duygusu taşımayan, tamamen empirik refleksiyonun ve tikel zeminlerden, deneyimlerden, olgulardan, fenomenlerden hareketle akıl yürütmenin söz konusu olduğunu gördük. Sıkı sıkıya bilimsel öğe gerçekte burada esas olarak, uzun zamandır geometride kullanıyor olan kanıt yöntemine ve formel mantığın sıradan tasım yöntemine dayanıyordu. Bundan dolayı da, bilimlerin bir bütünlüğünü oluşturması gereken Felsefenin mantık ve metafizikle başlaması söz konusudur; ikinci kısım sıradan fizik ve matematikten oluşmakta olup şüphesiz metafizik spekülasyonlarla iç içe geçmiştir ve üçüncü kısım olan etik de insan doğası, insanın ödevleri, devlet, yurttaşla ilgilidir. Descartes'ta durum böyledir. *Principia philosophæ* eserinin ilk kısmı *De principiis cognitonis humanæ*'yi, ikinci kısmı ise *De principiis rerum materialium*'u irdeler. Bir uzam felsefesi olarak bu doğa felsefesi, bununla birlikte, o dönemde ancak tamamen sıradan fizik ve mekaniğin olabileceği şeydir ve henüz tamamen hipotetiktir; gelgelelim empirik fizik ve

[185] Cartes, *Principia philosophiæ*, III, § 5-42, 46 vd., ss. 51-63, 65 vd. (ss. 183-208, s. 210 *et suiv.*); IV, § 1 vd., 69, 109-115, s. 137 vd., 116, 178-180 (s. 330 *et suiv.*, 388, 420-425).

doğa felsefesini, her ne kadar empirik fizik de düşünceye ait olsa da, birbirinden ayırt ediyoruz.

3. Descartes üçüncü kısım olan Tin felsefesine hiçbir zaman varamamıştır, özel bir fizik incelemesi yapmış olsa da etik alanında sadece tek bir kitapçık yayınlamıştır: *De passionibus*. Descartes bu kaynakta düşünceyi ve insan özgürlüğünü irdelemektedir. O, özgürlüğü, iradenin sınırlanmamış olduğunu ve insanlığın eksiksizliğini oluşturduğunu düşünen ruhtan hareketle kanıtlar. Bu tamamen doğrudur. İradenin özgürlüğü ile ilgili olarak Descartes, kendisini özgürlüğün tanrısal öngörü ile nasıl uzlaştıracağı konusundaki güçlük karşısında bulur. Özgür olan insan Tanrı'nın önceden buyurmadığı şeyi yapabilecektir –bu da Tanrı'nın her şeye kadir olması, her şeyi biliyor olmasıyla çelişecektir; ve eğer her şey Tanrı tarafından buyrulmuşsa da, o zaman insan özgürlüğü ortadan kalkacaktır. Ne var ki Descartes bu iki farklı yönde yatan çelişkiyi güçlüğe düşmeden çözmez. Ama benimsediği ve yukarıda (ss. 222-223) işaret ettiğimiz yönteme uygun olarak şunları söyler: "İnsan zihni sonludur, Tanrı'nın gücü ve önceden belirliyor olması ise sonsuzdur; bundan dolayı biz, insan ruhunun özgürlüğüyle Tanrı'nın her şeye kadir olması ve her şeyi biliyor olması arasındaki ilişki konusunda karara varabilecek durumda değiliz –ama özbilinçte bize bir olgu olarak sunulan bunun kesinliğine sahibiz. Ve yalnızca kesin olana bağlı kalmamız gerekir."[186] Daha öteye ilerledikçe Descartes'a daha birçok şey açıklanamaz gibi görünür; fakat bildiği en iyi şey konusunda birden durup kalması bize onun inatçılığını ve kaprisini gösteriyor. Descartes'ın ortaya koyduğu bilgi yöntemi anlağın bir akıl yürütmesi formundadır ve o nedenle de özel bir ilgiden yoksundur.

Kartezyen sistemdeki başlıca noktalar o halde bunlardır. Descartes'ın ün kazanmasını özel olarak sağlamış olan onun bazı özel iddialarından da söz etmemiz gerekir –önceleri metafizikte ele alınmış olan ve keza Wolff'un da ele almış olduğu tikel formlar. Örneğin ilk olarak, Descartes'ın hayvanları ve diğer organizmaları başka bir şeyin harekete geçirdiği ve kendilerinde düşüncenin kendiliğindenliğini

[186] Cartes, *Principia philosophiæ*, I, § 37, 39-41, ss. 10, 11 (ss. 85-88).

taşımayan makineler olarak görmesi söz konusudur[187] –mekanik bir fizyoloji, anlağın daha öte hiçbir önemi olmayan yavan bir düşüncesi. Düşünce ile uzam arasındaki keskin karşıtlıkta, düşünce duyum olarak değerlendirilmez, öyle ki uzam kendisini yalıtabilir. Organik olan, cisim olarak kendisini uzama indirgemelidir; bu durumda onun daha öte gelişimi ancak onun ilk belirlenimlere bağlı olduğunu kanıtlar.

İkinci olarak, ruh ile beden arasındaki ilişki şimdi önemli bir sorun haline gelmektedir -düşünce kendini bir başkasında, maddede koyacak şekilde nesnenin kendi içerisine geri dönüşü. Bu konuda bize metafizikte birçok sistem sunulmaktadır. Bunlardan biri *influxus physicus*'tur:* Tin'in ilişkisi cisimsel bir doğa taşır, cisimler birbiriyle nasıl ilişkiliyse nesne de zihinle öyle ilişkilidir –böyle bir görüş oldukça kabadır. Ruh ile bedenin birliğinden Descartes neyi anlıyor? Ruh düşünceye aittir, beden de uzama ve her ikisi de töz oldukları için biri diğerinin Kavramına gerek duymaz ve dolayısıyla da ruh ve beden birbirinden bağımsızdır ve birbirlerinin üzerinde doğrudan bir etkide bulunamazlar. Ruh ancak bedene gerek duyduğu, yani onunla edimsel ilişkiye sahip olduğu müddetçe bedeni etkileyebilirdi ve tersi. Oysa her biri bir bütünlük olduğundan birbirleriyle gerçek bir ilişki taşımaları mümkün değildir. Descartes onların birbirleri üzerinde fiziksel bir etkileri olduğunu tutarlı bir şekilde yadsıyordu; bu ikisi arasında mekanik bir ilişkinin olduğu anlamına gelirdi. Descartes bundan dolayı zihinsel alanı maddeye karşıtlık içinde saptadı ve zihnin bağımsız kalıcılığını buna dayandırdı; zira onun *cogito*'sunda 'Ben' her şeyi soyutlayabildiği için başta sadece kendinden emindir. Şimdi, soyut olanla dışsal ve bireysel olanın birliğini meydana getirecek bir aracının zorunluluğunu görüyoruz. Descartes bunu onların karşılıklı değişimlerinin metafizik zemini olan şeyi, Tanrı'yı, ikisinin arasına yerleştirerek çözer. Tanrı, beden ile ruhtaki değişimler birbirine karşılık gelsin diye ruha kendi özgürlüğü yoluyla başaramadığı şeyde destek sağladığı ölçüde, birliğin

[187] Cartes, *De Methodo*, V, ss. 35, 36 (ss. 185-189).

* Skolastik felsefede ruhun bedenle ilişkilenmesinin formu ile ilgili olarak başlayan tartışmanın, özellikle Descartes'ın ifadelerinde ve Leibniz'in ona yönelik eleştirisinde, düşüncenin bedenle ilişkisini psiko-fiziksel bir sorunsal içinde tanımlamaktan kaynaklı problemleri işaret eder, *–ed. notu.*

ara bağıdır.[188] Arzulara, bir niyete sahipsem bunlar cisimsel bir gerçekleşme kazanırlar; ruh ile bedenin bu ortaklığı, Descartes'a göre, Tanrı yoluyla sağlanır. Yukarıda (s. 222) Descartes'ın, tasarımın Hakikatinin Tanrı olduğunu söylediğini görmüştük: Doğru ve tutarlı bir şekilde düşündüğüm sürece düşünceme reel bir şey karşılık gelir ve bağı kuran da Tanrı'dır. Tanrı böylelikle iki karşıtın tam özdeşliğidir, çünkü O, İdea olarak, Kavram ve realitenin birliğidir. Spinoza'nın İdeasında bu, daha öte uğrakları itibarıyla geliştirilmektedir. Descartes'ın sonucu tamamen doğrudur; sonlu şeylerde bu özdeşlik eksiktir. Yetersiz olan sadece Descartes'ın kullandığı formdur; zira başlangıçta iki şey, yani düşünce veya ruh ile cisim olduğunu ve ardından Tanrı'nın ikisinin de dışında üçüncü bir şey olarak ortaya çıktığını –Tanrı'nın ne birliğin Kavramı ne de bizzat iki öğenin Kavram olduğunu ima eder. Bununla birlikte Descartes'ın bu iki orijinal öğenin de yaratılmış tözler olduğunu söylediğini unutmamamız gerekiyor. Fakat 'yaratılmış' ifadesi sadece sıradan tasarıma aittir ve belirli bir düşünce değildir; o yüzden, düşünceye bu geri dönüşü başarmış olan ilk Spinoza olmuştur.

2. Spinoza

Descartes'ın felsefesi büyük çeşitlilik sergileyen spekülatif-olmayan gelişmelere uğramıştır, ama bu filozofun doğrudan ardılını ve Kartezyen ilkeyi en öte mantıksal sonuçlarına vardırmış olan kişiyi Benedict Spinoza'da bulabiliriz. Spinoza için ruh ve beden, düşünce ve Varlık ayrı, bağımsız varoluşlar olmaya son verirler. Bir Yahudi olan Spinoza, Kartezyen sistemin düalizmini bütünüyle kaldırıp atmıştı. Nitekim onun Avrupa'da ifade bulmuş olan felsefesinin engin birliği, Tin'i sonlu ve sonsuzla bir üçüncüymüşçesine ilgili gibi görünen Tanrı olarak değil de bunların Tanrı'daki özdeşliği olarak sergilemesi –tüm bunlar Doğu topraklarının bir yankısıdır. Mutlak özdeşliğe ilişkin Doğulu teori, Spinoza tarafından, ilkin Avrupa düşünce akımıyla, ardından da çok geçmeden içinde yer edineceği Avrupalı ve Kartezyen felsefeyle çok daha doğrudan doğruya aynı hat içerisinde getirilmiştir.

Ancak öncelikle Spinoza'nın yaşamındaki olaylara bir göz atmamız gerekiyor. O aslen Portekizli bir Yahudi olup, 1632 yılında

[188] Cartes, *De Methodo*, V, s. 29 (173, 174).

Amsterdam'da doğmuştur; ona verilen isim Baruch'du, ama o bunu Benedict ile değiştirmiştir. Gençliğinde, ait olduğu sinagogun hahamları tarafından eğitildi, ancak kısa bir süre sonra onlarla arası açıldı, Talmud'un fantastik öğretileri konusunda yaptığı eleştiriler onların gazabını üstüne çekti. Sinagogdan uzun süre uzak durmadı ve hahamlar kötü sonuçlar için örnek teşkil edebileceği korkusuyla ona, eğer bu yerden uzak duracak ve dilini tutacak olursa her yıl bin Hollanda guleni vermeyi teklif ettiler. O bu teklifi geri çevirdi, hahamlar da uygulayacakları zulüm konusunda, ondan suikastla kurtulmayı düşünecek kadar ileri gittiler. Hançerlenmekten kıl payı kurtulduktan sonra Spinoza, Yahudi cemaatinden resmen geri çekildi, ama Hristiyan Kiliseye de geçmedi. Kendisini özellikle Latince diline verdi ve Kartezyen felsefeye dair özel bir çalışma yürüttü. Daha sonra Leyden'in yakınlarındaki Rhynsburg'a gitti ve 1664 yılından itibaren de önce Hague yakınlarındaki bir köy olan Voorburg'ta, ardından da Hague'de köşesine çekildi, sayısız dosttan büyük saygı görüyordu: Geçimini mercek yontarak kazanıyordu. Işıkla meşgul olmasına keyfî bir tercih yol açmamıştı, zira ışık Doğulu bakış açısının temelini oluşturan mutlak özdeşliğin maddi alandaki karşılığıdır. Aralarında generallerin de olduğu zengin dostları ve güçlü hamileri olmasına rağmen kendisine defalarca kez sunulan cömert hediyeleri geri çevirerek mütevazı bir yoksulluk içinde yaşadı. Simon von Vries'ın onu mirasçısı yapmasına da izin vermedi, ondan sadece yılda üçyüz florinlik bir maaşı kabul etti; aynı şekilde babasının mal varlığından kendisine kalan payı da kız kardeşlerine bırakmıştır. Son derece asil bir karakter taşıyan ve çağının önyargılarının üzerine yükselmiş olan Elector Palatine Carl Ludwig'ten Heidelberg'te bir profesörlük teklifi aldı ve ona öğretme ve yazma özgürlüğü güvencesi verildi, çünkü "Prens onun bu özgürlüğü alenen yerleşmiş olan dinle çatışarak kötüye kullanmayacağına inanıyordu." Gelgelelim Spinoza (yayınlanmış mektuplarında) bu teklifi oldukça bilge bir şekilde geri çevirdi, çünkü "alenen yerleşmiş olan dinle çatışıyor gibi görünmemek için felsefi özgürlüğü hangi sınırlar içerisinde tutmak gerektiğini bilmiyordu." Avrupa'da evrensel hoşgörü örneği sergileyen ilk ülke ve pek çok kişinin düşünce özgürlüğünden faydalanabileceği bir sığınma yeri olduğundan genel kültür

tarihinde oldukça ilginç bir ülke olan Hollanda'da kaldı; örneğin teologların orada Bekker'e karşı kudurmuş öfkesi (Bruck., *Hist. crit. phil. T.*, IV. ss. 719, 720) ve Voetius'un Kartezyen felsefeye yönelik gözü dönmüş saldırıları –bunlar başka bir yerde olsalardı başka türlü sonuçları olurdu. Spinoza 21 Şubat 1677'de kırkdört yaşında öldü. Ölüm sebebi uzun süredir çektiği veremdi; bu, tüm tikellik ve tekilliğin tek töz içinde göçüp gittiği onun kendi felsefe sistemiyle uyum içindedir. Bir Spinoza biyografisi kaleme almış olan Colerus adındaki Protestan bir papazın onu kıyasıya eleştirdiği doğrudur, ne var ki onun cebinde nasıl yüz dolarla öldüğünü, ne borcu olduğunu, vb. anlatarak, onun çevresini, hal ve ahvalini en titiz ve müşfik şekilde betimlemiş olan da odur. Bir berberin, kutsanmış bir hafızaya sahip Spinoza tarafından kendisine ödeme yapılmasını istediğini gösteren envanterdeki bir hesap bu papaz için rezalettir; o bu konuda şunu söyler: "Berber Spinoza'nın ne türden bir yaratık olduğunu bilseydi şayet, kesinlikle onun hafızasından kutsanmış diye söz etmezdi." Bu biyografinin Almanca çevirmeni, Spinoza'nın portresinin altına şunu yazar: *characterem reprobationis in vultu gerens* [yüzünden lanetlenmişlik akıyor]. Bu betimleme şüphesiz engin bir filozofun melankolisini ifade etmektedir, ama fazla yumuşak ve cömerttir. *Reprobatio* kesinlikle doğrudur; ama edilgin anlamda bir lanetlenme değil, Spinoza'nın payına insanlığın sanı, yanılgı ve düşüncesiz tutkularına yönelik etkin bir kınama söz konusudur.[189]

Spinoza Descartes'ın terminolojisini kullanıyordu ve onun sistemine dair de bir açıklama yayınlamıştı. Nitekim Spinoza'nın eserlerinin ilki "Kartezyen Felsefenin İlkelerinin Geometrik Yönteme Göre Bir Açınımı" başlığını taşımaktadır. Bundan bir süre sonra *Tractatus theologico-politicus*'u kaleme almış ve onunla muazzam bir ün kazanmıştır. Esasen de bu denemeden ötürü Hristiyan ve özellikle de Protestan teologlar arasında Spinoza'nın üzerine çektiği nefret, hahamlar arasında uyandırdığı kinden daha fazlaydı. Bu eser, onun esin üzerine olan görüşlerini, Musa'nın kitaplarının eleştirel bir irdelenişini, vb.

[189] *Collectanea de vita B. De Spinoza* (addita Operibus ed. Paulus Jenæ 1802-1803, T. II), ss. 593-604, 6112-628 (Spinoza, *Epist.* LIII-LIV, in Oper. ed. Paul. T. I. ss. 638-640) 642-665; Spinozæ Oper. ed. Paul. T. II, Præf., s. XVI.

içerir, temelde onlarda bulunan yasaların, uygulanışları bakımından Yahudilerle sınırlı olduğu yönündeki bakış açısına dayanır. Sonraları Hristiyan teologlar da genellikle bu kitapların daha sonraki bir zamanda toplanmış olduğunu ve tarihlerinin Babil esaretini takip eden döneme dayandığını göstermeyi amaçlayarak bu konuyu eleştirel bir biçimde kaleme almışlardır. Bu, Protestan teologlarda çok önemli bir nokta haline gelmiştir ve modern okulun kendisini büyük ölçüde ona dayandırarak eskisinden ayırt etmesini sağlayan bir hususturu. Bununla birlikte, Spinoza'nın yukarıda bahsi geçen eserinde tüm bunlar hâlihazırda zaten bulunmaktadır. Gelgelelim Spinoza, üzerine en büyük nefreti gerçek felsefesinden ötürü çekmiştir; *Ethica* eserinde sunulduğu şekliyle şimdi bunu ele alacağız. Bu konu üzerine Descartes'ın hiçbir yazı yayınlamamış olmasına karşın, *Ethica* hiç şüphe yok ki Spinoza'nın en büyük eseridir; ölümünün ardından Spinoza'nın en yakın arkadaşı olan doktor Ludwig Mayer tarafından yayınlanmıştır. Beş bölümden oluşur; birinci bölüm Tanrı ile ilgilidir (*De Deo*); onda Tanrı ve doğa bilgisini içeren genel metafizik düşünceler bulunur. İkinci bölüm zihnin doğası ve kökeni ile ilgilidir (*De natura et origine mentis*). Böylece Spinoza'nın doğa felsefesinin konusunu, uzam ve hareketi irdelemediğini görüyoruz, çünkü Tanrı'dan hemen tin felsefesine, etik bakış açısına geçmektedir; bilgiyle, zihinle ilgili noktalar ilk kısımda insan bilgisinin ilkeleri başlığı altında ileri sürülmektedir. *Ethica*'nın üçüncü kitabı tutkuların kökeni ve doğasıyla (*De origine et natura affectuum*), dördüncü kitap tutkuların gücü veya insanın köleliği ile (*De servitute humana seu de affectuum viribus*), son olarak beşincisi de anlağın, düşüncenin gücü veya insanın özgürlüğü ile ilgilidir (*De potentia intellectus seu de libertate humana*).[190] Kirchenrath [kilise konseyi üyesi] profesör Paulus, Spinoza'nın eserlerini Jena'da yayınlamıştır; Fransızca çevirilerle karşılaştırma işi bana emanet edilmiş olduğundan bu basımın çıkmasında benim de payım vardı.

Spinoza'nın felsefesine gelecek olursak, oldukça yalındır ve anlaşılması bütününde kolaydır; karşımıza çıkardığı güçlük kısmen Spinoza'nın düşüncelerini sunma yönteminin sınırlılıklarından, kısmen

[190] *Collectanea de vita B. De Spinoza*, ss. 629-641; *Spinozæ Ethic.*, (Oper. T. II), ss. 1, 3 ve not, 33.

de onun önemli bakış açılarını ve başlıca sorunları tatmin edici olmayan bir şekilde geçiştirmesine sebep olan fikirlerinin dar kapsamından ötürüdür. Spinoza'nın sistemi mutlak hakikat formunda nesnel kılınmış Descartes'ın sistemidir. Spinoza'nın idealizminin yalın düşüncesi şudur: Gerçek yalın olarak ve yalnızca tek bir tözdür; onun öznitelikleri de düşünce ile uzam veya doğadır: Yalnızca bu mutlak birlik realitedir, bir tek o Tanrı'dır. Bu, Descartes'ta olduğu gibi, düşünce ile Varlığın birliğidir ya da varoluşunun Kavramını kendisinde taşıyandır. Kartezyen töz, İdea olarak, şüphesiz Varlığı Kavramında içeriyordu, ama reel Varlık olarak veya uzam olarak değil sadece soyut olarak Varlıktı (*yukarıda*, s. 224). Descartes'ta cisimsellik ve düşünen 'Ben' büsbütün bağımsız Varlıklardır; bu iki ucun bağımsızlığı, onları tek bir mutlak Varlığın uğrakları haline getiren Spinozacılık tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Bu ifade, Varlığın karşıtların birliği olarak kavranması gerektiği anlamına gelir; başlıca husus karşıtlığı elden kaçırıp bir tarafa bırakmamak, aksine onu uzlaştırıp çözmektir. Karşıtlığı oluşturan, bu durumda artık sonlu ve sonsuz ya da sınırlı ve sınırsız soyutlamaları değil de düşünce ile Varlık olduğundan (*yukarıda*, s. 158), Varlık burada daha belirli bir şekilde uzam olarak görülmektedir; çünkü soyutlanışı içinde gerçekte yalnızca bu kendine geri dönüş, kendiyle yalın eşitlik olacaktır ki bu, düşünceyi oluşturur (*yukarıda*, s. 214). Spinoza'nın arı düşüncesi o halde Platon'un yalın evrenseli değildir, çünkü o keza Kavram ve Varlığın mutlak karşıtlığını da bilmeye başlamıştır.

Bu bir bütün olarak alındığında Spinoza'nın İdea'sını oluşturur ve tam da Elealılar için τὸ ὄν [to on] olan şeydir (Cilt I, ss. 225, 232). Spinoza'nın bu İdea'sının temelde doğru ve sağlam olduğunu kabul etmeliyiz; mutlak töz hakikattir, ama hakikatin bütünü değildir; tüm hakikat olabilmesi için kendi içinde etkin ve canlı olarak düşünülmesi ve tam da bu sayede kendini tin olarak belirlemesi gerekir. Ancak Spinoza'da töz yalnızca evrenseldir ve sonuç olarak da zihnin soyut belirlenimidir; bu düşüncenin hiç şüphesiz tüm gerçek görüşlerin temeli olduğunu söylemek mümkündür –fakat onların mutlak bir şekilde sabit ve kalıcı temelleri olarak değil, zihnin kendinde olduğu soyut birlik olarak. O halde belirtmeye değer ki, düşünce işe

kendini Spinozacılığın duruş noktasına yerleştirerek başlamalıdır; Spinoza'nın takipçisi olmak tüm Felsefenin özsel başlangıcıdır. Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere (Cilt I, s. 141), insan felsefe yapmaya başladığı zaman ruh, içinde insanın gerçek saydığı her şeyin ortadan kaybolduğu bu Tek Tözün eterinde yıkanarak işe başlamalıdır; her filozofun varmış olması gereken bu tikel olan her şeyin olumsuzlanışı zihnin özgürleşmesidir ve bunun mutlak temelidir. Bizim duruş noktamız ile Elea felsefesinin duruş noktası arasındaki fark şundan ibarettir ki, modern dünyada somut bireysellik Hristiyanlık vasıtasıyla baştan sona tinde mevcuttur. Ama somut tarafında bulunulan sonsuz taleplere karşın, töz Spinoza'da henüz kendi içinde somut olarak belirlenmemiştir. Somut, böylece tözün içeriğinde mevcut olmadığı için, o halde yalnızca reflektif düşüncede bulunacaktır ve gerekli olan birlik de ancak bu düşüncenin sonu gelmez karşıtlıklarından doğar. Genelde tözün kendisi hakkında söylenecek fazla bir şey yok: Yapabileceğimiz tek şey Felsefenin onu nasıl farklı şekillerde ele aldığından ve onda ortadan kaldırılan karşıtlıklardan söz etmektir. Farklılık tözde ortadan kaldırılmış olarak görülen karşıtların doğasına dayanır. Spinoza bu birliği antiklerin yapmış olduğu gibi ikna edici bir şekilde kanıtlamış olmaktan uzaktır; ama Spinoza'nın düşünce tarzının görkemini oluşturan şey, onun belirli ve tikel olan her şeyden vazgeçebilmesi ve yalnızca Bir'e dikkat kesilip kendisini onunla sınırlamasıdır.

1. Spinoza bir dizi tanımla başlar (*Eth.* I, ss. 35, 36), şu şekildedir:

a. Spinoza'nın ilk tanımı Kendinin Nedeni tanımıdır. Şöyle diyor: "*Causa sui*'den, kendinin nedeninden, özü" (ya da Kavramı) "varoluş gerektireni ya da varolmanın dışında kavranamayacak olanı anlıyorum." Varoluş ile evrensel düşüncenin birliği daha baştan öne sürülmektedir ve hep bu birlik söz konusu olacaktır. "Kendinin nedeni" dikkate değer bir ifadedir, çünkü biz etkinin nedenle karşıtlık içinde durduğunu tasarlıyor olsak da, kendinin nedeni harekete geçip bir "başka"sını ayırırken aynı zamanda sadece kendisini meydana getirmektedir ve dolayısıyla meydana gelmede bu ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Kendisinin bir başkası olarak saptanması yitiş veya bozulmadır ve aynı zamanda bu yitişin de olumsuzlanmasıdır; bu saf

bir biçimde spekülatif bir Kavram, hatta tüm spekülasyonda temel bir Kavramdır. İçinde nedenin etkiyle özdeş olduğu neden, sonsuz nedendir (*aşağıda*, s. 242); Spinoza eğer *causa sui*'de bulunan şeyi daha öte geliştirmiş olsaydı, töz onda katı ve çalışmaz halde olmazdı.

b. İkinci tanım sonlunun tanımıdır. "Aynı doğayı taşıyan başka bir şey tarafından sınırlanabilen şeye kendi cinsinde sonlu denir." Çünkü o bu durumda bir sona ulaşır, orada değildir; orada olan başka bir şeydir. Ancak bu bir şey de benzer bir doğa taşır; zira birbirini sınırlayacak olan şeyler, birbirini sınırlayabilmek için, birbirine temas etmeli, dolayısıyla da birbiriyle bir ilişkiye sahip olmalıdır, yani doğalarının bir olması, benzer bir temel üzerinde durmaları ve ortak bir alana sahip olmaları gerekir. Sınırın olumlayıcı yanı budur. "O halde bir düşünce" sadece "başka bir düşünceyle, bir cisim de başka bir cisimle sınırlanır, ama düşünceler cisimlerle," diğer taraftan "cisimler de düşüncelerle sınırlanmaz." Bunu Descartes'ta görmüştük (s. 227): Düşünce bağımsız bir bütünlüktür ve uzam da öyledir, birbirleriyle hiçbir ilgileri yoktur; birbirlerini sınırlamazlar, her biri kendinde kapsanır.

c. Üçüncü tanım tözün tanımıdır. "Tözden kendinde varolanı ve kendi başına kavrananı, yani kavramı başka herhangi bir şeyin kavramı yardımıyla oluşturulmaya (*a quo formari debeat*) gerek duymayanı anlıyorum;" yoksa sonlu, ilineksel olurdu. Başka bir şeyin yardımı olmaksızın oluşturulan bir kavrama sahip olamayan şey bağımsız olmayıp, aksine bu başka şeye bağımlıdır.

d. Dördüncü olarak, Spinoza tözle ilişkisinde ikinci gelen uğrak olarak töze ait olan öznitelikleri tanımlar. "Öznitelikten, zihnin tözün özünü oluşturan olarak algıladığı şeyi anlıyorum;" Spinoza için bir tek bu gerçektir. Bu önemli bir belirlenimdir; öznitelik hiç şüphe yok ki bir belirliliktir, ama aynı zamanda bir bütünlük olarak kalmaya da devam eder. Descartes gibi Spinoza da yalnızca iki özniteliği, düşünce ve uzamı kabul eder. Anlak onları tözün realitesi olarak kavrar, ama realite tözden daha yüksek değildir, çünkü yalnızca tözün dışına düşen anlağın gözünde realitedir. Tözü her iki görme şekli –uzam ve düşünce– şüphesiz tözün bütün içeriğini taşır, ama sadece anlağın beraberinde getirdiği tek bir formda; tam da bu sebepten ötürü her iki

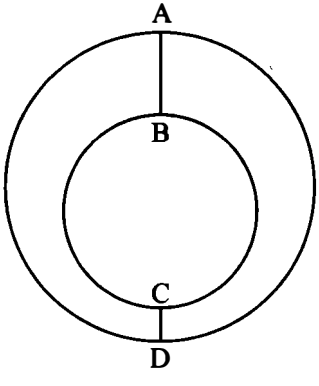
yan kendilerinde özdeş ve sonsuzdur. Bu gerçek tamlıktır; ama tözün özniteliğe nerede geçtiği ifade edilmemektedir.

e. Beşinci tanım tözle ilişkisinde üçüncü sırada gelen şeyle, kiple ilgilidir. "Kipten tözün etkilenimlerini ya da başka bir şeyde olanı, bu başka şeyin yardımıyla kavrananı anlıyorum." Töz o halde kendisi yoluyla kavranmaktadır; öznitelik ise kendisi yoluyla kavranmaz, realiteyi kavradığı ölçüde kavrayan anlakla bir ilişkiye sahiptir; son olarak, kip de realite olarak değil başka bir şey yoluyla ve başka bir şeyde kavranandır.

Spinoza'nın bu üç uğrağı salt bu şekilde kavramlar olarak saptamış olmaması, aksine onları türetmiş olması gerekirdi; onlar özellikle önemlidir ve bizim daha kesin bir şekilde evrensel, tikel ve tekil olarak ayırt ettiğimiz şeye karşılık gelirler. Bununla birlikte, onları biçimsel olarak değil, gerçek somut anlamlarında almak gerekir; somut evrensel tözdür, somut tikel ise somut türdür; benzer şekilde Hristiyan dogmada Baba ile Oğul tikeldir, ama onlardan her biri de farklı bir form altında olsa da Tanrı'nın bütün doğasını içerirler. Kip "başkası" ile dışsal bir bağıntı içerisine giren tekildir, genelde sonludur. Bunda Spinoza sadece daha aşağı bir aşamaya inmektedir, kip evvelkinin eğilip bükülmüş halidir. Spinoza'nın kusuru o halde şudur ki, üçüncü uğrağı yalnızca kip olarak, sahte bir tekillik olarak almaktadır. Gerçek tekillik ve öznellik evrensellikten salt bir geri çekilme değildir, açık bir şekilde belirli olan bir şeyden ibaret değildir; zira açık bir şekilde belirli olduğundan, o aynı zamanda yalnızca kendisi tarafından belirlenen kendi-için-Varlıktır. Tekil, öznel, bu haliyle bile, evrensele geri dönüştür; ve kendinde evde olması bakımından bizzat evrenselin kendisidir. Geri dönüş, yalın olarak ve yalnızca tikelin kendinde evrensel olduğu olgusuna dayanır; Spinoza bu geri dönüşe ulaşmamıştır. Ulaştığı son nokta sonsuz form değil, katı tözselliktir; o bunu bilmiyordu ve bu yüzden belirlilik onun düşüncesinde sürekli gözden kaybolmaktadır.

f. Altıncı olarak, sonsuzun tanımı da önem taşımaktadır, çünkü sonsuzda Spinoza, Kavramın Kavramını başka herhangi bir yerde olduğundan daha sıkı bir şekilde tanımlar. Sonsuzun çifte önemi vardır, buna göre ya sonsuzca çok olarak ya da mutlak şekilde sonsuz olarak

alınır (*aşağıda*, s. 242). "Kendi cinsinde sonsuz olanaklı tüm öznitelikler bakımından sonsuz değildir; ama mutlak şekilde sonsuz, her şeyin onun özüne ait olduğu bir özü ifade eder ve hiçbir olumsuzlama içermez." Spinoza yirmidokuzuncu mektubunda imgelemin sonsuzunu düşüncenin (*intellectus*) sonsuzundan, edimsel (*actu*) sonsuzdan ayırt eder. İnsanlar yücenin peşinden gitmek istediklerinde bunlardan birincisinden daha öte geçemezler; aynen belki de yıldızdan yıldıza uzayın sonsuzluğu veyahut zamanın sonsuzluğu anlamına gelen "ve sonsuza kadar gider" denildiği zaman olduğu gibi, bu sahte sonsuzdur. Matematikteki sonsuz bir sayısal dizi bununla tamı tamına aynı şeydir. Eğer belli bir kesir ondalık kesir olarak tasarlanıyorsa, tam değildir; buna karşılık 1/7 ise gerçek sonsuzdur ve dolayısıyla da içerik her ne kadar burada sınırlı olsa da tam olmayan bir ifade değildir. Sonsuzdan söz edildiği zaman genellikle göz önünde bulundurulan, doğru olmayan anlamda sonsuzluktur; ve yüce olarak görülse bile, o gene de mevcut hiçbir şey değildir ve edimsel (*actu*) olmaksızın yalnızca olumsuza geçer. Ancak Spinoza için sonsuz bir sınırın sabitlenmesi ve ardından da sabitlenen sınırın ötesine geçilmesi –duyusal sonsuzluk– değil, mutlak sonsuzluktur, kendi içinde tam ve mevcut olan olumludur, hiçbir Öte'nin olmadığı mutlak bir çokluktur. *Actu* sonsuz olan felsefi sonsuzluğa, Spinoza o nedenle mutlak kendini olumlama der. Bu tamamen doğrudur, ancak şöyle daha iyi ifade edilmiş olabilirdi: "O olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır." Spinoza burada sonsuzluk Kavramının örnekleri olarak geometrik figürler de kullanır. *Ethica*'yı önceleyen *Opera posthuma*'da ve yukarıda aktarılan mektupta, biri diğerinin içine yer alan, ortak bir merkezleri olmayan iki daireden söz eder.



"A B ile C D arasındaki uzay eşitsizlikleri her sayıdan fazladır ve gene de aradaki uzay çok da büyük değildir." Başka bir deyişle, eğer onları belirlemek istersem, sonsuz bir diziye girmem gerekir. Bu "öte" ise hep kusurlu kalır, hep olumsuzlamadan etkilenmiştir ve gene de bu

sahte sonsuz iki daire arasındaki tam bir uzay olarak bu düzlemde el altındadır, sınırlandırılmış, olumlayıcı, edimsel ve mevcuttur. Veyahut sonlu bir çizgi sonsuz sayıda noktalardan oluşur ve gene de çizgi burada mevcut ve belirlenmiştir; tam olmayan sonsuz sayıda noktanın "öte"si onda tamdır ve birliğe geri çekilir. Sonsuzun fiilen mevcut olarak sunulması gerekir ve bu da kendinin nedeni Kavramında meydana gelir ki, bu o halde gerçek sonsuzluktur. Neden kendine karşıt başka bir şeye –etki– sahip olduğu anda, sonluluk mevcuttur; oysa burada, bu başka bir şey aynı zamanda ortadan kaldırılmış olup yeniden nedenin bizzat kendisi haline gelmektedir. Ünlü gramer kuralına *–duplex negatio affirmat–* göre, olumlayıcı olan o halde olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Aynı şekilde Spinoza'nın önceki tanımları da sonsuzu hâlihazırda kendilerinde örtük olarak taşımaktadırlar, örneğin özü varoluş gerektiren şey olarak tanımladığı (*yukarıda*, s. 238) ölçüde daha demin sözü edilen kendinin nedeni durumunda olduğu gibi. Kavram ve varoluştan her biri diğerinin Ötesidir; ama onları içeren kendinin nedeni gerçekte bu "öte"nin birliğe geri götürülmesidir. Veyahut (*yukarıda*, s. 239) "Töz kendinde olan ve kendi kendisinden hareketle kavranandır;" bu Kavram ve varoluşun aynı birliğidir. Sonsuz da aynı şekilde kendindedir ve Kavramını da kendinde taşır; Kavramı Varlığıdır, Varlığı da Kavramı; o halde Spinoza'da gerçek sonsuzluk bulunmaktadır. Ancak o bunun bilincinde değildir; bu Kavramı mutlak Kavram olarak tanımamış, dolayısıyla da onu gerçek varoluşun bir uğrağı olarak ifade etmemiştir, çünkü Kavram onda varoluşun dışına, varoluş düşüncesinin içine düşer.

g. Yedinci ve son olarak Spinoza şunu söyler: "Tanrı mutlak şekilde sonsuz bir Varlıktır, yani her biri ebedî ve sonsuz özü ifade eden sonsuz özniteliklerden oluşan bir tözdür." Burada tözün sonsuz sayıda özniteliğe sahip olup olmadığı sorulabilir. Ancak Spinoza'da Tanrı'ya yüklenen sadece iki öznitelik –düşünce ve uzam– olduğu için, "sonsuz" burada belirlenimsiz çok anlamında değil, aksine olumlu olarak, kendinde eksiksiz sonsuzluk olan bir çember anlamında alınmalıdır.

Spinoza'nın felsefesinin tamamı bu tanımlarda içerilmektedir, ancak bunlar bir bütün olarak alındığında biçimseldir; Spinoza'daki

zayıf nokta gerçekte onun işe tanımlarla başlamasıdır. Matematikte bu yönteme izin verilir, çünkü daha en başında nokta ve çizgi gibi varsayımlarda bulunuruz; ama Felsefede içeriğin mutlak şekilde gerçek olarak bilinmesi gerekir. Ad-tanımının doğruluğunu onaylamak ve "töz" sözcüğünün tanımın işaret ettiği kavrama karşılık geldiğini kabul etmek pekâlâ mümkündür, ama bu içeriğin mutlak şekilde gerçek olup olmadığı sorusu bambaşka bir sorudur. Böyle bir soru geometrinin önermeleri durumunda sorulmaz, fakat felsefi araştırmada en başta ele alınması gereken şey tam da budur ve Spinoza bunu yapmamıştır. Bu yalın düşünceleri sadece açıklayıp, yaptığı tanımlarda onları somut olarak sunmak yerine, Spinoza'nın bu içeriğin gerçek olup olmadığını incelemiş olması gerekirdi. Tüm görünüşe karşın o, verili sözcüklerin açıklanmasından ibarettir; ama sözcüklerin içeriği yerleşik görülmektedir. Tüm daha öte içerik salt bundan türetilmekte ve öyle kanıtlanmaktadır; çünkü geri kalan her şey ilk içeriğe dayanır ve eğer bu bir temel olarak saptanırsa diğerleri ondan zorunlu olarak çıkar. "Öznitelik anlağın Tanrı'ya ait olduğunu düşündüğü şeydir." Gelgelelim burada soru şudur: Nasıl oluyor da Tanrısallığın yanında şimdi de düşünce ve uzam gibi iki formu mutlak töze uygulayan anlak ortaya çıkıyor? Bu iki formun kendileri nereden geliyor? O halde her şey dışarıya değil, içeriye doğru ilerlemektedir; belirlenimler tözde geliştirilmemekte, o kendini bu özniteliklere çözmemektedir.

2. Bu tanımları Spinoza'nın çeşitli noktaları kanıtladığı aksiyomlar ve önermeler takip eder. Tözün evrenselinden, tikel yoluyla –düşünce ve uzam yoluyla– tekile iner. O halde Kavramın tüm üç içeriği de Spinoza'da bulunur ya da onlar Spinoza için özseldir. Ancak kipi –ki, tekillik bu başlık altında düşer– özsel veya bu varoluşta gerçek varoluşun bir uğrağını oluşturan şey olarak görmez; çünkü o, varoluşta ortadan kaybolmaktadır veyahut Kavrama yükseltilmemektedir.

a. Başlıca nokta o halde Spinoza'nın bu Kavramlardan yola çıkarak yalnızca Tek bir Töz, Tanrı olduğunu kanıtlamasıdır. Bu basit bir akıl yürütme zinciri, oldukça formel bir kanıttır. "Beşinci önerme: Aynı doğada ya da aynı öznitelikte iki veya daha fazla töz olamaz." Tanımlarda buna zaten işaret edilmektedir; o nedenle kanıt, sadece

Spinoza'yı anlamayı daha da zorlaştıran faydasız ve bezdirici bir iştir. "Eğer birden çok" (aynı özniteliği taşıyan töz) "olsaydı, birbirlerinden ya özniteliklerinin türlülüğüyle ya etkilenimlerinin" (kip) "türlülüğüyle ayırt edilirlerdi. Eğer öznitelikleriyle ayırt ediliyorlarsa aynı özniteliğe sahip sadece tek bir töz olduğu doğrudan kabul edilecektir." Zira öznitelikler anlağın, başka herhangi bir şey yoluyla değil de kendinde belirlenmiş tek tözün özü olarak kavradığı şeyden ibarettir. "Ancak eğer bu tözler etkilenimleri ile ayırt ediliyorlarsa, töz doğası gereği etkilenimlerine öncel olduğuna göre, tözden etkilenimleri soyutlanıp, töz kendinde, yani hakikati içinde görüldüğünde, onun başka tözlerden ayrı görülemeyeceği sonucu çıkar. "Sekizinci Önerme: Her töz zorunlu olarak sonsuzdur. Kanıt: Aksi takdirde aynı doğadaki başka bir töz tarafından sınırlanması gerekir ve bu durumda aynı öznitelikte iki töz olacaktır, ki bu beşinci önermeyle çelişir." "Her öznitelik kendisi için kavranmalıdır," kendine yansımış belirlenim olarak. "Çünkü öznitelik zihnin tözün özünü oluşturan olarak kavradığı şeydir ki, bundan onun kendisi yoluyla kavranması gerektiği sonucu çıkar," yani töz kendisi yoluyla kavranan şeydir (dördüncü ve üçüncü önermeye bakınız). "O halde özniteliklerin çokluğundan tözlerin çokluğu sonucunu çıkaramayız, çünkü her biri kendi başına kavranır ve hepsi de birinin diğerini meydana getirmesi mümkün olmaksızın daima ve aynı anda tözdedirler." "Töz bölünmezdir. Çünkü eğer parçalar tözün doğasını alıkoysaydı, aynı doğada birkaç töz olurdu ki, bu beşinci önermeye aykırıdır. Eğer alıkoymasaydılar, sonsuz töz varolmaya son verirdi ki, bu saçmadır."[191]

"Ondördüncü Önerme: Tanrı'dan başka hiçbir töz varolamaz veya kavranamaz. Kanıt: Tanrı tözün özünü ifade eden hiçbir özniteliğin ona yadsınamayacağı mutlak şekilde sonsuz tözdür ve O zorunlu olarak vardır; o halde eğer Tanrı'dan başka bir töz olsaydı, Tanrı'nın bir özniteliği aracılığıyla açıklanması gerekirdi." Sonuç olarak, töz kendi varlığını değil de Tanrı'nın varlığını taşırdı ve dolayısıyla da bir töz olmazdı. Veyahut gene de töz olacaktıysa, "bu durumda zorunlu olarak aynı özniteliğe sahip iki tözün olması olasılığı sonucu çıkardı, ki beşinci önermeye göre bu saçmadır. O halde bundan da uzamlı şey ile düşünen

[191] Spinoza, *Ethices*, I, Prop. V, VIII, X ve Schol., XIII, ss. 37-39, 41, 42, 45.

şeyin" töz olmadıkları, aksine "ya Tanrı'nın öznitelikleri ya da Onun özniteliklerinin etkilenimleri oldukları sonucu çıkar." Bu ve benzer kanıtlarla çok fazla bir şey elde ediliyor değildir. "Onbeşinci önerme: Ne varsa Tanrı'da vardır ve Tanrı olmaksızın varolamaz da kavranamaz da." Onaltıncı önerme: Tanrısal doğanın zorunluluğu gereği, sonsuz kiplerde sonsuz şeyin, yani sonsuz anlağın kapsamına alınabilecek her şeyin çıkması gerekir. O halde Tanrı mutlak İlk Nedendir."

Ardından Spinoza Tanrı'ya özgürlük ve zorunluluk atfeder. "Tanrı kendisinin dışında hiçbir şey tarafından belirlenmeyen mutlak ilk nedendir, çünkü O sadece Kendi doğasının zorunluluğundan ötürü vardır. Doğasının eksiksizliğinden başka Onu içeriden veya dışarıdan etki etmeye götürecek hiçbir neden yoktur; o halde, nasıl ki üçgenin doğasından ezelî ve ebedî olarak onun üç açısının iki dik açıya eşit olduğu sonucu çıkıyorsa, Onun mutlak doğasından, Onun özniteliklerinden çıkan şey de ebedîdir." Eşdeyişle, Onun Varlığı Onun mutlak gücüdür; *actus* ile *potentia*, Düşünce ile Varlık Onda birdir. Bundan dolayı Tanrı, Kendisinin edimselleştirmiş olamayacağı başka herhangi bir düşünceye sahip değildir. "Tanrı tüm şeylerin geçici (*transiens*)" yani dışsal nedeni "değil, içkin nedenidir." "Onun özü ve varoluşu aynıdır, yani hakikattir. Neden Tanrı olduğu için, bir eylemi yerine getirmeye belirlenmiş bir şey buna zorunlu olarak Tanrı tarafından belirlenmiştir; bu şekilde belirlenmiş olan bir şey de kendini belirlenmemiş kılamaz. Doğada hiçbir şey olumsal değildir. İrade özgür bir neden değil, sadece zorunlu bir nedendir, bir kipten ibarettir; dolayısıyla da bir başkası tarafından belirlenmiştir. Tanrı hiçbir ereksel nedene göre (*sub ratione boni*) eylemez. Tanrı'nın böyle eylediğini öne sürenler, Tanrı'ya bağımlı olmayan ve Tanrı'nın işlerinde sanki bir erek gibi gözettiği, Tanrı'dan ayrı bir şey saptıyor gibi görünürler. Bu görüş kabul edilirse, Tanrı özgür bir neden olmayıp, kadere tabi olur. Tüm şeylerin Tanrı'nın keyfî iradesine, yani Onun ilgisiz iradesine tabi olduğunu kabul etmek de yine aynı şekilde mümkün değildir."[192] O yalnızca kendi doğası tarafından belirlenir; Tanrı'nın etkinliği o halde Onun gücüdür ve bu zorunluluktur. Dolayısıyla O, belli amaçlar

[192] Spinoza, *Ethices*, I, Prop. XVII., Coroll. I, II ve Schol., Prop. XVIII, Prop. XX ve Coroll. I, Prop. XXI, XXVI, XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, ss. 51-57, 59, 61, 63, 67, 68.

ve sonuç olarak da sınırlamalar saptayan bilgelik karşısında mutlak güçtür; tikel amaçlar, neyin ortaya çıkacağı konusundaki düşünceler, vb. söz konusu olmaktan çıkarılmıştır. Ama bu evrenselin ötesine ilerlenmemektedir; nitekim bilhassa belirtilmelidir ki, ellinci mektupta (Oper. T. I. s. 634) Spinoza, her belirlenimin bir olumsuzlama olduğunu söylemektedir. Dahası Tanrı'nın dünyanın nedeni olması Onun sonlu olduğuna işaret etmektedir, çünkü dünya burada Tanrı'dan farklı bir şey gibi Tanrı'nın yanına koyulmaktadır.

b. Spinoza'daki en büyük güçlük, ulaştığı ayrımlarda, bu belirlinin Tanrı'yla ilişkisini, aynı zamanda belirlenimi muhafaza ederek kavramaktır. "Tanrı düşünen bir Varlıktır, çünkü tüm tekil düşünceler Tanrı'nın doğasını kesin ve belirli bir biçimde ifade eden kiplerdir; Tanrı'ya o halde kavramını tüm tekil düşüncelerin içerdiği ve bu sayede kavrandıkları bir öznitelik aittir. Tanrı yine aynı sebepten ötürü uzamlı bir Varlıktır." Bu, aynı tözün düşünce özniteliği altında düşünülür dünya, uzam özniteliği altında ise doğa olduğu anlamına gelir; doğa da düşünce de o halde Tanrı'nın aynı özünü ifade ederler. Veyahut Spinoza'nın söylediği gibi, "Doğal şeylerin düzeni ve sistemi düşüncelerin düzeni ile aynıdır. Böylece örneğin, doğada varolan daire ile aynı zamanda Tanrı'da da olan varolan daire ideası" salt "farklı öznitelikler aracılığıyla ifade edilen bir ve aynı şeydir" (onlar bir ve aynı içeriktir). "O nedenle doğayı ister uzam ister düşünce isterse de başka herhangi bir öznitelik altında görelim, bir ve aynı nedenlerin bağıntısını, yani şeylerin aynı dizisini buluruz. Daire ideasının formel Varlığı ancak onun yaklaşık nedeni olarak düşünce kipi vasıtasıyla ve bu kip de gene başka biri vasıtasıyla kavranabilir, bu sonsuza kadar gider; öyle ki doğanın bütününün düzenini veya nedenlerin bağıntısını bir tek düşünce özniteliği ile açıklamamız gerekir ve eğer şeyler uzam özniteliği ile görülüyorsa sadece uzam özniteliği ile görülmelidir –ve diğer nedenler için de aynı şey geçerlidir."[193] Bir zaman doğa olarak, başka bir zaman düşünce formu içinde görünen bir ve aynı sistemdir.

Gelgelelim Spinoza bu ikisinin tek bir tözden nasıl evrildiğini tanıtlamaz, ne de neden sadece iki tane olabileceklerini kanıtlar. Uzam

[193] Spinoza, *Ethices*, II, Prop. I, II, VII ve Schol., ss. 78, 79, 82, 83.

ve düşünce Spinoza için kendilerinde, yani hakikatte değil, sadece dışsal olarak bir şeydirler; çünkü farkları Spinoza'nın yalnızca etkilenimler arasına koyduğu anlağın bir meselesinden ibarettir (*Eth.* I. Prop. XXXI. Demonst. s. 62) ve böylelikle de hiçbir hakikate sahip değildir. Yakın zamanlarda bu, Schelling tarafından şu şekilde sunulmuştur: Düşünce dünyası ile cisimsel dünya kendilerinde aynı olup, sadece farklı formlar altındadır; öyle ki düşünce evreni kendinde bütün mutlak tanrısal bütünlüktür ve cisimsel evren de eşit ölçüde bu aynı bütünlüktür. Farklılıklar kendilerinde değildir; Mutlağın onlardan hareketle görüldüğü farklı yönler ona dışsal meselelerdir. Doğa ve zihnin rasyonel olduğunu söylerken yüksek bir ton tuttururuz, ama akıl bizim için boş bir sözcük değildir, çünkü o kendini kendi kendisi içerisinde geliştiren bütünlük anlamına gelir. Yine, salt yönleri görmek refleksiyonun duruş noktasıdır ve kendinde hiçbir şeydir. Birliğinin örtük olumsuzu olarak Kavramın neden kendini farklı kısımlara ayırdığı konusunda hiçbir zorunluluk görmedikleri için Spinoza'da ve Schelling'de bu kusur ortaya çıkar; öyle ki reel, karşıt olan, yalın evrenselin dışında kendini bilinir kılar. Spinoza mutlak tözün, özniteliğin ve kipin birbirlerini izlemesine izin verir, öznitelikleri tözden veya kipleri özniteliklerden geliştirmeksizin onları hazır bir şekilde benimser. Ve daha özel olarak da özniteliklerle ilgili olarak, neden bunların düşünce ve uzam olduğu konusunda açık hiçbir zorunluluk bulunmaz.

c. Tekil şeylere, özellikle de özbilince, 'Ben'in özgürlüğüne geçtiği zaman Spinoza kendini, tekilin sağlam bir kavranışını ileri sürmektense tüm sınırlamaları töze geri götürecek bir şekilde ifade eder. Hâlihazırda özniteliklerin zaten bağımsız değil de sadece anlağın tözü farklılıkları içinde kavradığı formlar olduğunu görmüştük; üçüncü sırada gelen kipler ise, Spinoza'ya göre, şeylerin tüm farklılıklarını kendi çatısı altında toplayan şeydir. Kipler hakkında şunları söylüyor (*Ethic.* I, Prop. XXXII., Demonst. et Coroll. II. s. 63): Her öznitelikte iki kip vardır; bunlar uzamda hareket ve hareketsizliktir, düşüncede ise anlak ve iradedir (*intellectus et voluntas*). Onlar, sadece bizim için Tanrı'dan ayrı varolan, salt değişkilerdir; o halde bu farklılıkla ilgili ve özellikle onun ortaya çıkardığı ne varsa mutlak değil, sonludur. Bu etkilenimleri Spinoza *natura naturata* başlığı altında toplar (*Ethic.* I,

Prop. XXIX. Schol. ss. 61, 62): "*Natura naturans* Tanrı Kendi Kendisinde olduğu ve Kendisi yoluyla kavrandığı ölçüde özgür neden olarak görülen Tanrı'dır ya da ebedî ve sonsuz özü ifade eden tözün öznitelikleridir. *Natura naturata*'dan, tanrısal doğanın zorunluluğundan ya da Tanrı'nın özniteliklerinin herhangi birinden çıkan şeyi, Tanrı'da olan şeyler olarak görüldükleri ve Tanrı olmaksızın ne varolacakları ne de kavranacakları ölçüde tanrısal özniteliklerin tüm kiplerini anlıyorum." Hiçbir şey Tanrı'dan önce gelmez, çünkü tüm şeyler eğer onlardan başlanılırsa, çıktıkları noktaya salt geri dönerler.

Spinoza'nın genel formları o halde bunlardır, onun başlıca düşüncesi budur. Gene de bazı daha öte belirlenimlerden bahsetmek gerekiyor. Spinoza kip terimlerinin, anlak, irade ve neşe ve keder gibi etkilenimlerin tanımlarını sunmaktadır.[194] Dahası, bilincin değerlendirilmeye alındığını görüyoruz. Bilincin gelişimi son derece yalındır ya da daha ziyade pek geliştirilmemiştir; Spinoza doğrudan doğruya zihinle başlar. "İnsanın özü Tanrı'nın özniteliklerinin belli değişkilerinden oluşur;" bu değişkiler yalnızca anlağımızla ilişkili olan şeylerdir. "O halde eğer insan zihninin şunu veya bunun algıladığını söylersek, bu, Tanrı sonsuz olduğu ölçüde değil, insan zihninin ideası tarafından ifade edildiği ölçüde Tanrı'nın şu veya bu ideaya sahip olduğu anlamına gelir sadece. Ve eğer Tanrı'nın şu veya bu ideaya sahip olduğunu söylüyorsak, insan zihninin ideasını oluşturduğu ölçüde değil, insan zihninin yanı sıra Onun başka bir şeyin ideasına sahip olduğu ölçüde, bu durumda insan zihninin şeyi parçalı bir şekilde veya yetersizce algıladığını söyleriz." Hakikat Spinoza için upuygundur.[195] Bayle tüm tikel içeriğin Tanrı'nın bir değişkisinden ibaret olduğu düşüncesi ile dalga geçer, Türkler ve Avusturyalılar olarak değişikliğe uğramış Tanrı'nın Kendi Kendisine karşı savaş verdiği yönünde uslamlamada bulunur;[196] gelgelelim bir diyalektikçi olarak yeterince güçlü olmasına, belli konuların zekice tartışılmasına katkıda bulunmuş olmasına rağmen Bayle'da spekülatif öğeden eser bulunmaz.

---

[194] Spinoza, *Ethic.*, I, Prop. XXX-XXXII, ss. 62, 63; III, Defin. III, s. 132; Prop. XI, Schol., s. 141.

[195] Spinoza, *Ethic.*, II, Prop. XI, Demonst. Ve Coroll., ss. 86, 87; Defin. IV, ss. 77, 78.

[196] *Dictionnaire historique et critique* (édition de 1740, T. IV), Article Spinosa, s. 261, Not N, No: IV.

İnsanın bilincindeki düşünce ve uzam ilişkisini Spinoza şu şekilde ele alır: "İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesinde" (ya da daha ziyade nesnel olanda) "bir yeri olan şey insan zihni tarafından algılanmalıdır; ya da zihinde zorunlu olarak bu nesnenin bir ideası olmalıdır. İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir ya da belli bir uzam kipidir. O halde eğer insan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedense, bedende zihnin algılamadığı hiçbir şey meydana gelemez. Aksi takdirde, zihnimizi Tanrı oluşturduğu ölçüde, bedenin etkilenimlerine ilişkin idealar Tanrı'da olmaz, başka bir şeyin ideası olurdu: Eşdeyişle, bedenimizin etkilenimlerine ilişkin idealar zihnimizde de olmazdı." Spinoza'nın sistemini anlamada kafa karışıklığı yaratan şey, bir yanda düşünce ile Varlığın özdeşliği, bir yanda da onların birbirine karşı mutlak ilgisizliğidir, çünkü her biri de Tanrı'nın bütün özünün bir belirimidir. Beden ile bilincin birliği Spinoza'ya göre şudur ki, bilinç olarak bedenin dışsal şeylerden etkilenme biçiminin temsili olan birey mutlak tözün bir kipidir; bilinçte olan her şey aynı zamanda uzamda da vardır ve tersi. "Zihin kendini ancak bedenin etkilenimlerine ilişkin ideaları algıladığı ölçüde bilir," o sadece bedeninin etkilenimlerine ilişkin ideaya sahiptir; bu idea hemen göreceğimiz gibi sentetik bileşimdir. "İster Tanrı'nın özniteliklerine ister tekil şeylere ait olsun idealar, fail nedenleri olarak nesnelerini ya da algılanan şeyleri değil, O düşünen olduğu ölçüde bizzat Tanrı'nın kendisini görürler.[197] Buhle (*Geschichte der neuern Philos.*, Cilt III, 2. Kesim, s. 524) Spinoza'nın bu önermelerini şu şekilde özetlemektedir: "Düşünce uzama ayrılmaz bir şekilde bağlıdır; o nedenle uzamda meydana gelen her şey aynı zamanda bilinçte de meydana gelmelidir." Bununla birlikte, Spinoza her ikisini birbirlerinden ayrımları içinde de kabul eder. Bedenin ideası, diye yazar (*Epistol*, LXVI, s. 673), kendisinde sadece bu ikisini taşır ve başka herhangi bir özniteliği ifade etmez. Onun temsil ettiği beden uzam özniteliği atında görülür; fakat ideanın kendisi düşüncenin bir kipidir. Burada bir parçalanma görüyoruz; salt özdeşlik, her şeyin Mutlaktaki ayırt edilemez doğası, Spinoza için bile yeterli değildir.

---

[197] Spinoza, *Ethic.*, II, Prop. XII, XIII ve Schol., Prop. XIV, XXIII, V, ss. 87-89, 95, 102, 80, 81.

Individuum, tekilliğin kendisi, Spinoza tarafından şu şekilde tanımlanır (*Ethic.*, II, Prop. XIII. Defin. s. 92): "Aynı ya da farklı büyüklükteki bazı cisimler birbirlerine dayanacak şekilde sıkıştırıldıkları veya benzer ya da farklı hız derecelerinde hareket ederken hareketlerini birbirlerine belli bir ölçüde ilettikleri zaman, bu cisimlerin birbirleriyle birleşmiş olduğunu ve hep birlikte, kendisini bu birlik sayesinde tüm diğer cisimlerden ayırt eden bir cismi veya *individuum*'u oluşturduklarını söyleriz." Burada Spinoza'nın uç sınırında bulunuyoruz ve onun zayıf noktası burada ortaya çıkıyor. Tekilleşme, *bir*, salt bir sentezdir; Spinoza özbilince değil de sadece evrenselliğe, düşünceye sahip olduğu için bu, Böhme'nin *Ichts* ya da *kendi*-liğinden (*yukarıda*, ss. 195-196) oldukça farklıdır. Bunu bütünle ilişkisi içinde ele almadan önce eğer diğer yanından, yani anlak yanından alacak olursak, ayrım gerçekte bu başlığın altına düşer; türetilmez, bulunur. O nedenle, daha önce görmüş olduğumuz gibi (s. 247), "irade, arzu, sevgi gibi etkin anlak (*intellectus actu*) da *natura naturans*'a değil, *natura naturata*'ya atfedilmelidir. Zira anlak derken, kendisi için kabul edildiği üzere, mutlak düşünceyi değil, belli bir düşünce kipini kast ediyoruz –arzu, sevgi, vb. gibi diğer kiplerden ayrı olan ve bundan ötürü mutlak düşünce vasıtasıyla, yani düşüncenin ebedî ve sonsuz bir özselliğini ifade eden Tanrı'nın bir özniteliği vasıtasıyla kavranması gereken ve bu olmaksızın da ne varolabilecek ne kavranabilecek bir kip." (Spinoza, *Ethices*, I, Propos. XXXI, ss. 62, 63). Spinoza bir form sonsuzluğuna aşina değildir, ki bu, katı, sert tözün sonsuzluğundan tamamen farklı bir şey olurdu. Gereken şey Tanrı'yı özlerin özü olarak, özdeşlik olsa da ayrımları gene de muhafaza eden evrensel töz olarak tanımaktır.

Spinoza şöyle devam eder: "İnsan zihninin reel (*actuale*) varoluşunu oluşturan şey," sonsuz bir şeyin değil, "edimsel olarak varolan tikel" (tekil) "bir şeyin ideasından başka bir şey değildir. İnsanın özü zorunlu hiçbir varoluş gerektirmez, yani doğanın düzenine göre bir insan pekâlâ olabilir de, olmayabilir de." Çünkü insan bilinci, bir öznitelik olarak öze ait olmadığı için bir kiptir –düşünce özniteliğinin bir kipi. Fakat Spinoza'ya göre ne bilincin nedeni bedendir ne de bedenin nedeni bilinçtir, aksine sonlu neden burada sadece benzerin benzerle ilişkisidir; beden beden tarafından, tasarım tasarım tarafından

belirlenir. "Beden zihni düşünmeye belirleyemeyeceği gibi zihin de bedeni harekete veya hareketsizliğe ya da herhangi başka bir şeye belirleyemez. Zira tüm düşünce kiplerinin nedeni, O düşünen düşünce olduğu ve başka bir öznitelik vasıtasıyla ortaya çıkarılmadığı ölçüde Tanrı'dır. O halde zihni düşünmeye belirleyen şey bir uzam kipi değil bir düşünce kipidir; bedenin hareket ve hareketsizliği de aynı şekilde başka bir bedenden türetilmelidir."[198] Spinoza'dan buna benzer birçok başka önerme aktaracağım, ama bunlar oldukça biçimsel olup, bir ve aynı şeyin tekrar tekrar yinelenmesinden ibarettir.

Buhle (*Gesch. d. neuern Phil.*, Cilt III, 2, ss. 525-528) Spinoza'ya sınırlı tasarımlar atfeder: "Ruh bedende bedenin dışında olduğunun farkında vardığı tüm 'başka'larını deneyimler ve bu 'başkası'nın ancak bedenin orada olduğunu algıladığı niteliklerin tasarımları aracılığıyla farkına varır. O halde eğer beden bir şeyin hiçbir niteliğini algılayamıyorsa, ruh da onun bilgisine varamaz. Öte yandan, ruh aynı şekilde kendisine ait olan bedenin algısına da ulaşamaz; ruh bedenin olduğunu bilmez, hatta kendisini bile ancak bedenin kendi dışında olan şeylerde algıladığı nitelikler aracılığıyla ve bu niteliklerin tasarımları aracılığıyla bilir. Zira beden varoluşa ancak yavaş yavaş başka tekil şeylerle bağlantılı olarak ulaşabilen ve varoluşunu ancak bu şekilde başkalarıyla bağıntılı, ortak ve birlikte," yani sonsuz ilerleme içinde, "koruyabilen belli bir biçimde belirlenmiş tekil bir şeydir;" beden ancak kendisinden hareketle kavranabilir. "Ruhun bilinci bir Kavramın kesin bir belirli formunu ifade eder, çünkü Kavramın kendisi tekil bir şeyin belirli bir formunu ifade eder. Ancak tekil şey, bu tekil şeyin Kavramı ve bu Kavramın Kavramı yalnızca farklı öznitelikler altında görülen tamamen ve bütünüyle bir ve aynı şeydir. Ruh bedenin dolaysız Kavramından başka bir şey olmadığı ve bununla bir ve aynı şey olduğu için, ruhun erdemi hiçbir zaman bedenin erdeminden başka bir şey olamaz. Eğer cisimsel bakış açısından görülürlerse, anlağın kapasiteleri bedenin kapasitelerinden ibarettir ve iradenin kararları da keza bedenin belirlenimleridir. Tekil şeyler gelip geçici ve sonlu bir şekilde değil, ebedî ve sonsuz bir şekilde" (yani tek kalemde) "Tanrı'dan türetilirler; birbirlerinden

[198] Spinoza, *Ethic.*, II, Prop. XI, (Axiom I, s. 78) ve Demonstr., Prop. X, ss. 85-87; Prop. VI, s. 81; III, Prop. II, ss. 133, 134.

türetilmeleri ancak karşılıklı olarak birbirlerini meydana getirip yok ettikleri ölçüde mümkündür, ama ebedî varoluşları içinde değişmeden kalırlar." Tüm tekil şeyler karşılıklı olarak birbirlerini önvarsayarlar; biri diğeri olmadan düşünülemez; eşdeyişle beraber ayrılmaz bir bütün oluştururlar; tamamıyla tek bir bölünmez, sonsuz Şey içinde yan yana varolurlar, başka herhangi bir şekilde değil.

3. Şimdi Spinoza'nın ahlak sisteminden söz etmemiz gerekiyor ve bu önemli bir konudur. Bu sistemin büyük ilkesi şudur ki, sonlu tin, gerçek İdea'ya sahip olduğu ölçüde ahlaksaldır, çünkü hakikat Tanrı'nın bilgisinden ibarettir. Biricik şartı Tanrı'nın açık bir ideasına sahip olmak olduğu için bundan daha yüce hiçbir ahlakın olmadığını söylemek mümkündür. Bu açıdan Spinoza'nın sözünü ettiği ilk şey etkilenimlerdir: "Her şey kendini-korumaya çabalar. Bu çaba şeyin edimsel özüdür ve yalnızca belirsiz bir süre gerektirir; yalnızca zihne atfedildiğinde buna irade denir; birlikte hem zihne hem bedene atfedildiğinde ise arzu olarak adlandırılır. İradenin (*volitio*) ve İdea'nın belirlenimi bir ve aynı şeydir. Özgürlük duygusu şuna dayanır ki, insanlar eylemlerinin belirleyici nedenlerini bilmezler. Etkilenim karışık bir ideadır; o halde etkilenimi ne kadar açık ve seçik bir şekilde bilirsek, o kadar kontrolümüz altında olur."[199] Etkilenimlerin, karışık ve sınırlı (yetersiz) idealar olarak, insan eylemi üzerindeki etkisi, o nedenle Spinoza'ya göre, insanın köleliğini oluşturur; tutkulu etkilenimlerden başlıcaları neşe ve kederdir; kendimizle, bir parça olarak ilgili olduğumuz ölçüde ıstırap ve kölelik durumu içindeyizdir.[200]

"Mutluluğumuz ve özgürlüğümüz sürekli ve ebedî bir Tanrı sevgisine dayanır; bu zihinsel sevgi, Tanrı'nın doğası yoluyla ebedî hakikat olarak görüldüğü ölçüde zihnin doğasından çıkar. İnsan Tanrı'nın varoluşunu tanıyıp Onu sevdikçe, kötü etkilenimlere daha az maruz kalır ve ölüm korkusu azalır."[201] Spinoza ayrıca gerçek bilgi türünü

[199] Spinoza, *Ethic.*, III, Prop. VI-VIII, Prop. IX, Schol., ss. 139, 140; II, Prop. XLIX, Coroll., s. 123; III, Prop. II, Schol., s. 136; V, Prop. III, Demonst. ve Coroll., ss. 272, 273.

[200] Spinoza, *Ethic.*, III, Prop. I, s. 132; Prop. III, s. 138; IV, Præf., s. 199; III, Prop. XI, Schol., ss. 141, 142; IV, Prop. II, s. 205; III, Prop. III ve Schol., s. 138.

[201] Spinoza, *Ethic.*, V, Prop. XXXVI, Schol., Prop. XXXVII, Demonstr., Prop. XXXVIII ve Schol., ss. 293-295.

şart koşmaktadır. Ona göre üç tür bilgi vardır; sanı ve imgelem dediği birincisinde, tekil bir nesneden duyular yoluyla edindiğimiz bilgi –parçalı ve düzensiz bilgi– ve ayrıca işaretlerden, resimsel tasarımlardan ve bellekten çekip çıkarılan bilgi söz konusudur. İkinci bilgi türü, Spinoza'ya göre, şeylerin özelliklerine ilişkin genel kavramlardan ve upuygun idealardan türettiğimiz bilgidir. Üçüncü bilgi türü ise Tanrı'nın belli özniteliklerinin formel özünün upuygun ideasından şeylerin özünün upuygun bilgisine yükselen sezgisel bilgidir (*scientia intuitiva*)."[202] Spinoza bu bilgi konusunda şunlar söyler: "Aklın doğası şeyleri olumsal olarak değil zorunlu olarak temaşa etmek... tüm şeyleri belli bir ebedîlik formu altında (*sub quadam specie æternitatis*)" yani mutlak bir şekilde upuygun Kavramlarda, yani Tanrı'da "düşünmektir. Zira şeylerin zorunluluğu bizzat Tanrı'nın kendi ebedî doğasının zorunluluğudur. Tekil bir şeye ilişkin her idea Tanrı'nın ebedî ve sonsuz özünü zorunlu olarak kendinde taşır. Çünkü tekil şeyler Tanrı'nın bir özniteliğinin kipleridir; dolayısıyla Onun ebedî özünü kendilerinde taşımaları gerekir. Zihnimiz, kendisini ve bedeni ebedîlik formu altında bildiği ölçüde zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine sahiptir ve kendisinin bizzat Tanrı'da olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir. Tanrı'ya atfedilebildikleri ölçüde tüm İdealar gerçektir."[203] İnsan her şeyin Tanrı'ya dek izini sürmelidir, çünkü Tanrı her şeyde Birdir; Tanrı'nın ebedî özü *varolan* tek şeydir, insanın eylemlerinde hedefleyeceği tek şey ebedî hakikattir. Spinoza'da bu, felsefe yoluyla ulaşılan bir bilgi olmasa da bir hakikatin bilgisidir. "Zihin bedenin tüm etkilenimlerinin veya şeylerin imgelerinin izini Tanrı'ya dek sürmeyi başarabilir. Zihin tüm şeyleri zorunlu olarak gördükçe," keyfî ve olumsal olan "etkilenimleri üzerinde daha büyük bir güç taşır." Bu zihnin Tanrı'ya geri dönmesidir ve bu da özgürlüktür; öte yandan, kip olarak tinin hiçbir özgürlüğü bulunmayıp, dışarıdan belirlenmektedir. "Üçüncü bilgi türünden zihnin dinginliği doğar; zihnin en yüksek iyisi Tanrı'yı bilmektir ve bu da en yüksek erdemdir. Bu bilgi zorunlu olarak zihinsel Tanrı sevgisini meydana getirir; çünkü neden olarak

[202] Spinoza, *Ethic.*, II, Prop. XL, Schol. II, ss. 113, 114.

[203] Spinoza, *Ethic.*, II, Prop. XLIV ve Coroll. II; ss. 117, 118; Prop. XLV, s. 119; V, Prop. XXX, s. 289; II, Prop. XXXII, s. 107.

Tanrı ideasının, yani zihinsel Tanrı sevgisinin eşlik ettiği bir neşelilik meydana getirir. Tanrı da Kendi Kendisini sonsuz bir zihinsel sevgi ile sever."[204] Zira Tanrı'nın amacı ve nedeni ancak Kendisi olabilir; ve öznel zihnin ereği Ona yönelecektir. Dolayısıyla bu, en saf ama aynı zamanda evrensel bir ahlaktır.

Spinoza otuzaltıncı mektupta (ss. 581-582) Kötülükten söz eder. Tüm şeylerin ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın aynı zamanda kötülüğün de yaratıcısı olduğu, sonuç olarak da Bizzat kötücül olduğu, bu özdeşlikte tüm şeylerin bir olduğu, iyi ile kötünün kendilerinde aynı şey oldukları, Tanrı'nın tözünde bu farklılığın ortadan kaybolduğu şeklindeki suçlamaya karşı Spinoza şu yanıtı verir: "Tanrı'nın mutlak bir şekilde ve gerçekten" (Kendinin nedeni olarak), "her ne olursa olsun özsel bir içeriğe sahip" (yani olumlayıcı realiteye) "her şeyin nedeni olduğunu öne sürüyorum. Şimdi siz eğer bana kötülüğün, yanılgının, suçun, vb. bir özü ifade eden bir şey olduğunu kanıtlayabilirseniz, ben de Tanrı'nın suç, kötülük ve yanılgının yaratıcısı olduğunu size seve seve itiraf ederim. Fakat kötülük formunun bir özü ifade eden herhangi bir şeyde var olamayacağını ve dolayısıyla da Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğunun söylenemeyeceğini başka bir yerde yeterince göstermiştim." Kötülük olumsuzlamadan, yoksunluktan, sınırlamadan, sonluluktan, kipten ibarettir –kendinde gerçek olan bir şey değildir. "Neron'un annesini öldürmesi, bu olay olumlu içeriğe sahip olduğu ölçüde, suç değildi. Bu aynı dışsal işi Orestes de yapmış ve yaparken de aynı ereği –annesini öldürmeyi– göz önünde bulundurmuş, ama gene de ayıplanmamıştır," vb. Olumlayıcı olan, Neron'un iradesi, niyeti, edimiydi. "O halde Neron'un suçu neye dayanıyor? Nankör, merhametsiz ve söz dinlemez olduğunu kanıtlamış olmasından başka bir şeye değil. Gelgelelim tüm bunların bir özü ifade etmediği ve dolayısıyla Tanrı Neron'un eylem ve niyetinin nedeni olsa da Onun bu olayın nedeni olmadığı kesindir." Bunlar olumlu şeylerdir, ama gene de suç olarak suçu oluşturmazlar; eylemi bir suç haline getiren şey merhametsizlik, vb. gibi olumsuz öğedir. "Varolan her şeyin, başka herhangi bir şeyi hesaba katmaksızın kendinde görüldüğünde, şeyin özünün

[204] Spinoza, *Ethic.*, V, Prop. XIV, s. 280; Prop. VI, s. 275; Prop. XXVII, ss. 287, 288; Prop. XXXII, Coroll.; Prop. XXXV, ss. 291, 292.

uzanabileceği yere kadar uzanan bir eksiksizlik içerdiğini biliriz, çünkü öz hiçbir surette ondan farklı değildir." – "Tanrı şeyleri," diyor otuzikinci mektupta (ss. 541, 543), "soyut bir şekilde görmez veya" (şeyin ne olması gerektiğine dair) "genel tanımlar oluşturmaz ve şeylere, Tanrısal anlak ve gücün onlara vermiş ve fiili olarak paylaştırmış olduğundan başka bir realite gerekmez; dolayısıyla buna göre açıktır ki, bu tür yoksunluk Tanrı bakımından değil, sadece ve sadece bizin anlağımız bakımından vardır;" çünkü Tanrı mutlak olarak reeldir. İyi de bunu söylemekle gereken karşılanmış olmuyor. Çünkü bu durumda Tanrı ile anlağımıza duyulan saygı farklı oluyor. Nerede onların birlikleri? Nasıl kavranacak? Spinoza otuzaltıncı mektupta şöyle devam ediyor: "Adil olanların (yani tüm eylemlerini, hatta düşüncelerini ona yönelttikleri açık bir Tanrı ideasına sahip olanların) işleri, ayrıca kötülerin (yani hiçbir Tanrı ideasına sahip olmayıp da sadece eylemlerini ve düşüncelerini yöneten dünyevi şeylere" –bireysel, şahsi çıkarlar ve sanılar– "ilişkin idealara sahip olanların) işleri ve varolan ne varsa hepsi de zorunlu olarak Tanrı'nın ebedî yasalarından ve öğütlerinden kaynaklanıyor ve sürekli olarak Tanrı'ya dayanıyor olsa da, onlar birbirlerinden derece bakımından değil özce ayrıdır; zira bir melek de bir fare de, keder de neşe de Tanrı'ya dayanıyor olmasına rağmen bir fare bir melek türü olamaz ve keder de bir neşe türü olamaz" –onlar özce farklıdır.

Dolayısıyla, Spinoza'nın felsefesinin ahlaka ölümcül bir darbe indirdiği yönündeki itirazın hiçbir zemini yoktur; hatta ondan, duyusal olan her şeyin salt sınırlama olduğu, yalnızca tek bir gerçek tözün olduğu ve insan özgürlüğünün bu tek tözü göz önünde tutmaya ve tüm davranışlarımızı Ebedî Bir'in zihin ve iradesine göre düzenlemeye dayandığı gibi büyük bir sonuç elde ederiz. Ancak bu felsefeye yönelik haklı olarak, Tanrı'nın Tin olarak, somut olarak değil de yalnızca Töz olarak kavrandığı yönünde bir itirazda bulunulabilir. Onda insan ruhunun bağımsızlığı da yadsınmaktadır, oysa Hristiyan dininde her birey kurtuluşa belirlenmiş gibi görünür. Burada ise bireysel tin tözsel bir şey değil, yalnızca bir ilinekten ibarettir. Böylece Spinoza'nın felsefesinin genel bir eleştirisine geliyoruz; bunu üç farklı bakış açısından ele alacağız.

İlk olarak, Spinozacılığın Ateizm olduğu –örneğin Jacobi tarafından (*Werke*, Cilt IV, s. 216)– öne sürülmüştür, çünkü onda Tanrı ile dünya arasına hiçbir ayrım çekilmez; bu felsefe, Tanrı ortadan kaybolacak ve yalnızca doğa kurulacak şekilde, doğayı reel Tanrı haline getirmekte, yani Tanrı'yı doğa düzeyine düşürmektedir. Gelgelelim Spinoza'nın düşünce ve uzam olarak karşılıklı karşıtlık içinde kurduğu şey pek de Tanrı ile doğa değildir; Tanrı birliktir, bu ikisinden oluşan Bir olmayıp, düşüncenin öznelliğiyle ve doğayla ilgili sınırlamanın gerçekte ortadan kaybolduğu mutlak Tözdür. Spinoza'nın aleyhinde konuşanlar, bunu sanki Tanrı'ya meraklı oldukları için yapıyor gibi görünürler, oysa bu aleyhtarların gerçekte ilgilendikleri şey Tanrı değil, aksine bizzat sonlunun kendisidir. Tanrı ile bizim ait olduğumuz sonlu arasındaki ilişki üç farklı şekilde tasarlanabilir: İlk olarak, yalnızca sonlu vardır ve böylece sadece biz varız, ama Tanrı yoktur –ateizm budur; sonlu burada mutlak bir şekilde alınmaktadır ve bu durumda tözsel olandır. Ya da ikinci olarak, yalnızca Tanrı vardır; sonlunun hiçbir realitesi yoktur, fenomenlerden, görünüşten ibarettir. Üçüncü olarak, Tanrı'nın varolduğunu ve ayrıca bizim de varolduğumuzu söylemek yanlış bir sentetik birliktir, dostane bir tavizdir. Bu konuya ilişkin popüler görüşe göre, biri diğeri kadar tözselliğe sahiptir; Tanrı muazzez ve üstündür, ama ayrıca sonlu şeyler de tam olarak aynı ölçüde Varlığa sahiptir. Akıl bu "ayrıca" ile, bunun gibi bir ilgisizlikle yetinip kalamaz. Bu yüzden, düalizmde taşlaşmaksızın, farklılık elden bırakılmayacak aksine tözden ebedî olarak ileri gelecek şekilde, bu farklılıkların birliğini kavramak felsefenin şartıdır. Spinoza bu düalizmin üzerine yükselmiştir; eğer popüler tasarımlarını düşüncelere çevirirsek din de böyledir. İlk tavrın ateizmi –insanların iradenin keyfîliğini, kendi kibirlerini, doğanın sonlu şeylerini nihai olarak saptadıkları ve dünya sonsuza dek zihinde ikamet ettiği zaman– Tanrı'yı tek ve biricik töz, buna karşılık dünyayı da bu tözün salt bir etkilenimi veya kipi olarak gören Spinoza'nın duruş noktası değildir. Tanrı'yı dünyadan, sonludan ayırt etmemesi bakımından Spinoza'nın teorisine ateizm demek doğrudur, zira şunlar onun sözcükleridir: Doğa, insan zihni, birey, tikel formlar altında açığa çıkmış Tanrı'dır. Spinoza'daki Tözün hiç şüphe yok ki Tanrı kavramını eksiksiz bir şekilde

karşılamadığı, çünkü Onun Tin olarak kavranması gerektiği daha önce belirtilmişti (ss. 237, 238, 255). Bununla birlikte, Spinoza'ya sadece Tanrı'yı dünyadan ayırmadığı için ateist deniyorsa, terim yanlış kullanılmış olur. Dünyaya, sonlu varoluşa, evrene değil de yalnızca tözsel olan Tanrı'ya realite ve kalıcılık atfedilmesi gerektiğini öğrettiğinden, Spinozacılık aslında pekâlâ Akozmizm* olarak adlandırılabilir, hatta böyle daha iyi adlandırılmış olur. Spinoza dünya olarak bilinen diye bir şey olmadığını ileri sürer; o salt Tanrı'nın bir formudur, kendinde ve kendisi için hiçbir şey değildir. Dünyanın hakiki bir realitesi yoktur ve bizim dünya diye bildiğimiz her şey tek bir özdeşliğin uçurumuna itilmiştir. Dolayısıyla sonlu realite diye bir şey yoktur, onun hiçbir hakikati bulunmaz; varolan, Spinoza'ya göre, Tanrı ve sadece Tanrı'dır. Bundan dolayı Spinoza'yı ateizmle suçlayanların iddiaları hakikatin tam tersidir; onda çok fazla Tanrı bulunmaktadır. Derler ki: Tanrı zihinle doğanın özdeşliğiyse, bu durumda doğa veya bireysel insan Tanrı'dır. Bu tamamen doğrudur, ama doğanın ve bireyin tam da bu aynı özdeşlikte ortadan kaybolduğunu unuturlar: Onları yok ettiği için de Spinoza'yı bağışlayamazlar. O nedenle, Spinoza'ya bu şekilde dil uzatanlar Tanrı'yı ileri sürmeyi değil, sonluyu ve dünyasalı ileri sürmeyi amaçlıyorlar; kendilerinin ve dünyanın yok olduğunu hayal etmek istemiyorlar. Spinoza'nın sistemi düşünceye yükseltilmiş mutlak panteizm ve monoteizmdir. Dolayısıyla Spinozacılık sıradan anlamda ateizm olmaktan oldukça uzaktır; ama Tanrı'nın tin olarak kavranmaması anlamında ateizmdir. Gelgelelim Tanrı'dan sadece her şeye kadir Üstün Varlık, vb. diye söz eden, Tanrı'yı tanımayı reddeden ve sonlunun geçerliliğini ve hakikatini kabul eden pek çok teolog da aynı şekilde ateisttir. Onlar Spinoza'nın çok daha aşağısında bulunurlar.

Ele almamız gereken ikinci nokta, Spinoza'nın kendi felsefesini ortaya koymak için benimsemiş olduğu yöntemdir; bu yöntem, Euklides'in uygulamış olduğu, içinde tanımlar, açıklamalar, aksiyomlar ve teoremler bulduğumuz geometrinin tanıtlamalı yöntemidir. Descartes bile, felsefi önermelerin matematiksel olarak ele alınıp kanıtlanması, onların matematikle aynı apaçıklığa sahip olması gerektiği

* Evrenin realitesinin tözsel varoluşunun yadsınması, *–ed. notu.*

konusunu kendi başlangıç noktası haline getirmiştir. Matematiksel yöntem apaçık oluşundan ötürü tüm diğer yöntemler karşısında üstün görülür; ve yeniden uyanışı sırasında bağımsız bilginin ilkin çok parlak bir örneğini gördüğü bu formla rastlaşması doğaldır. Bununla birlikte, matematiksel yöntem spekülatif içeriğe uygun değildir ve kendine özgü yerini yalnızca anlağın sonlu bilimlerinde bulur. Modern zamanlarda Jacobi, tüm tanıtlamanın, tüm bilimsel bilginin tek mantıksal düşünce yöntemi olan Spinozacılığa geri götürdüğünü öne sürmüştür (*Werke*, Cilt IV, ss. 217-223); ve oraya götürdüğü için de gerçekte hiçbir yararı yoktur, dayanmamız gereken şey dolaysız bilgidir. Tanıtlama yönteminin, eğer ondan sadece anlağa ait olan bilgi yöntemini anlarsak, Spinozacılığa götürdüğü konusunda Jacobi'ye hak vermek mümkün olabilir. Ancak gerçek şudur ki, Spinoza modern felsefede bir denek taşı haline gelmiştir, öyle ki gerçekten de şunu söylemek mümkündür: Ya Spinozacısınızdır ya filozof değilsinizdir. Hal böyle olunca, Spinoza'nın matematiksel ve tanıtlamalı yöntemi sadece dışsal formdaki bir kusur gibi görünecektir; ama bütün konumun temel kusurudur. Bu yöntemde felsefi bilginin ve onunla ilgili nesnenin doğası tümüyle yanlış kavranmaktadır, çünkü matematiksel bilgi ve yöntem salt formel karakterdedir, dolayısıyla da felsefeye hiç uygun değildir. Matematiksel bilgi kanıtını kavranan nesne üzerinde değil, genelde varolan nesne üzerinde sergiler, Kavram baştan aşağı eksiktir; oysa Felsefenin içeriği tam da Kavramdır, Kavram tarafından kavranandır. Felsefi konunun kapsamı içerisine giren, özün bilgisi olarak bu Kavram böylece basitçe varsayılan bir Kavramdır ve kendini Spinoza'nın felsefesine özgü yöntem olarak gösteren de budur. Bu tanıtlamalı tarza ilişkin hâlihazırda şu örnekleri görmüş olduk: (α) Spinoza'nın başlangıç yaptığı tanımlar –geometride başlangıcın çizgi, üçgen, vb. ile yapılması gibi– türetilmemiş, zorunlu olduğu kanıtlanmamış, sadece ve sadece kabul edilip varsayılmış olan kendinin nedeni, sonlu, töz, öznitelik, kip, vb. gibi evrensel belirlenimler hakkındadır; Spinoza bu tekil belirlenimlere nasıl ulaştığının farkında değildir. (β) O ayrıca örneğin aksiyomlardan da söz eder (*Ethic.*, I, Aks. I, s. 36): "Varolan ya kendindedir ya başkasındadır." Bu "kendinde" ve "başkasında" belirlenimleri zorunlulukları içinde ortaya

konmamaktadırlar: Bu ayrıklık da kanıtlanmış olmayıp salt varsayılmaktadır. (γ) Önermeler, önerme olarak, bir özne ve bir yükleme sahiptir ki bunlar benzer değildir. Özne hakkında yüklem kanıtlanıp zorunlu olarak onunla birleştirildiğinde, bir evrenselin bir tikelle ilişkilendirilmiş olması gibi bir aykırılık kalmaya devam eder: Bundan dolayı ilişki kanıtlanmış olsa bile aynı zamanda ikinci bir ilişki söz konusudur. Matematik bilimi, bir bütün hakkındaki doğru önermeleri itibarıyla, bu güçlükten önermelerin evirtiğini de kanıtlayarak kurtulur, böylece her bir önermeyi her iki şekilde de kanıtlayarak onlar için özel bir belirlilik elde eder. Doğru önermeleri o nedenle tanımlar olarak görmek mümkündür ve evirtim, içinde ifade edildiği formdaki önermenin kanıtıdır. Gelgelelim güçlükten bu şekilde kurtulma yolunu Felsefe kullanamaz, çünkü hakkında bir şey kanıtlanan özne bizzat Kavram veya evrenselden ibarettir ve önerme formu da dolayısıyla tamamen lüzumsuz ve yersizdir. Özne formuna sahip olan şey, evrenselin, önermenin içeriğinin aksine varolan bir şey formundadır. Varolan şey sıradan anlamda varolana işaret ediyor olarak alınır; gündelik hayatta kullandığımız ve hakkında, Kavramla ilgili hiçbir şey içermeyen bir tasarıma sahip olduğumuz bir sözcüktür. Bir önermenin evirtiği basitçe şu şekilde okunacaktır: Kavram böyle popüler bir şekilde kavranandır. Dilin kullanımına dayanan bu kanıtın –bundan gündelik hayattaki anlamı da anlıyoruz ya da başka bir deyişle adın doğru olması– hiçbir felsefi anlamı söz konusu değildir. Ama eğer önerme bunun gibi bir önerme değil de sıradan bir önerme ise ve yüklem Kavram değil de şu veya bu genel terim, öznenin bir yüklemi ise, bu tür önermeler gerçekte felsefi değildir: Tözün tek olduğu, birden fazla olmadığı, ama töz ile birliğin aynı olduğu ifadesini örnek gösterebiliriz. Başka bir deyişle, iki uğrağın bu birliği tam da tanıtlanması gereken şeydir, o Kavramdır veya özdür. Bu durumda önerme esas önem taşıyan meseleymiş, hakikatmiş gibi görünür. Ama bu gerçekte yalnızca sözde önermelerde özne ile yüklem, biri tekil diğeri evrensel olduğundan, gerçekte benzemez iseler, özsel olan onların ilişkisidir, yani onların bir olmasının sebebidir. Kanıt burada gerçekten de yanlış bir konuma sahiptir, sanki özne örtük veya kendindeymiş, buna karşılık özneyle yüklem de ayrımdaki esasen denk uğraklarmış gibi;

"Tanrı Birdir" yargısında, kendisini birliğe çözdüğü için öznenin kendisi bizzat evrenseldir. Diğer yandan, bu sahte konumda, kanıtın matematikte bir önceki önermeden getirilmesi gibi salt dışarıdan getirildiğine ve önermenin de böylece kendisi yoluyla kavranmadığına işaret edilmektedir; böylece sıradan kanıt yönteminin, sınıflandırmada sınıflama ilkesini alması gibi, orta terimi, ilkeyi alabileceği herhangi bir yerden aldığını görüyoruz. Önerme o halde bir bakıma ikincil bir iştir; ama bu önermenin doğru olup olmadığını sormamız gerekir. Önerme olarak sonucun hakikat olması gerekir, ama sadece bilgidir. Bundan dolayı, üçüncü olarak, bilginin hareketi, kanıt olarak, hakikat olması gereken önermenin dışına düşer. Sistemin özsel uğrakları gerçekte hâlihazırda tanımların önvarsayımlarında tamamen içerilmektedir ki, daha öte kanıtların salt bundan türetilmesi gerekir. Peki, burada tanım olarak ortaya çıkan kategorileri nereden alıyoruz? Onları şüphesiz kendimizde, bilimsel kültürde buluyoruz. Anlağın, iradenin, uzamın varoluşu o halde sonsuz tözden geliştirilmiş değildir, aksine doğrudan doğruya bu belirlenimlerde ifade edilmektedir ve bu da tamamen doğal bir şekildedir; çünkü aslında her şeyin orada özümsenmek üzere içine girdiği, ama hiçbir şeyin onun dışına çıkmadığı Bir vardır. Spinoza tüm belirlenimin olumsuzlama anlamına geldiği yönündeki büyük önermeyi (*yukarıda*, s. 246) kurmuştur ve her şeyin, uzama karşıt olarak düşüncenin bile, belirlenmiş ve sonlu olduğu gösterilebilir ve onda özsel olan şey olumsuzlamaya dayanır. O halde olumlu, olumlayıcı olan bir tek Tanrı'dır ve dolayısıyla da tek tözdür; tüm diğer şeyler ise bu tözün değişkilerinden ibaret olup, kendilerinde ve kendileri için hiçbir şey değillerdir. Yalın belirlenim veya olumsuzlama, sadece forma ait olsa da, mutlak form olan mutlak belirlilik veya olumsuzlamadan tamamen başka bir şeydir; bu şekilde görüldüğünde olumsuzlama olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır ve böylece de gerçek olumlamadır. Bununla birlikte, Spinoza'nın felsefesinin içeriği açısından, bu olumsuz özbilinç uğrağı, önümüzde mevcut olan düşüncede kendi yolunu izleyen bilginin hareketi, kuşkusuz eksiktir ya da en azından, özbilincin içerisine düştüğünden bu içerikle sadece dışsal olarak ilişkilidir. Eşdeyişle, içeriği düşünceler oluşturur, ama onlar özbilinçli düşünceler veya Kavramlar değildir: İçerik, arı soyut özbilinç olarak

düşünceye, ama bireyin dâhil olmadığı akıldan-yoksun bilgiye işaret eder: İçerik 'Ben' anlamına sahip değildir. O halde durum matematikte olduğu gibidir; kesin olarak bir kanıt verilir, bunu kanı takip etmelidir, ama mesele yine de anlaşılmadan kalır. Kanıtta özbilinç uğrağının eksik olduğu katı bir zorunluluk söz konusudur; 'Ben' ortadan kaybolur, kendini tümüyle bırakır, salt sönümlenip gider. Spinoza'nın usulü o nedenle tamamen doğrudur; ancak tekil önerme, olumsuzlamanın sadece bir yanını ifade ettiği için yanlıştır. Anlağın birbirleriyle çelişmeyen belirlenimleri vardır; çelişkiye anlak dayanamaz. Gelgelelim, olumsuzlamanın olumsuzlanması çelişkidir, çünkü olumsuzlamayı yalın belirlenim olarak olumsuzlaması bakımından bir taraftan olumlama, ama diğer taraftan da aslında olumsuzlamadır: Spinoza durumunda eksik olan da akla ait bir mesele olan bu çelişkidir. Sonsuz form, tinsellik ve özgürlük eksiktir. Daha önce, Lullus ve Bruno'nun kendini evrende örgütleyen tek tözü kuşatıp kapsayan bir form sistemi kurmaya kalkıştıklarından bahsetmiştim (ss. 103, 104; 132-138); Spinoza bu girişimde bulunmamıştır.

Üçüncü olarak, olumsuzlama böylece Spinoza tarafından salt tekyanlı bir biçimde kavranmış olduğu için, onun sisteminde öznellik, bireysellik, kişilik ilkesinin, Varlıktaki özbilinç uğrağının büsbütün silinip çıkarılması söz konusudur. Düşünce özbilinç değil, sadece evrensel anlamına sahiptir. Öznenin özgürlüğü kavrayışını Spinoza'nın sistemiyle bu denli şiddetli bir antagonizma içerisine getiren bu eksikliktir, çünkü insan bilincinin bağımsızlığını, boş bağımsızlık soyutlamasından ibaret sözde özgürlüğü, bir kenara bırakmakta ve böylelikle de doğadan ve insan bilincinden ayrı –yani örtük veya Kendinde, Mutlakta olarak– Tanrı'yı da bir kenara bırakmaktadır; zira insan cisimselin olumsuzu olan tinselliğin, özgürlüğün bilincine sahiptir ve insan ayrıca gerçek Varlığının cisimsele karşıt olanda bulunduğu bilincine de sahiptir. Din, teoloji ve ortak bilincin sağlam sağduyusu tarafından bu sağlam bir şekilde ileri sürülmüştür ve Spinoza'ya olan bu karşıtlık formu öncelikle özgürlüğün reel olduğu ve kötülüğün varolduğu iddiasında ortaya çıkmaktadır. Ancak Spinoza için tikelleşmemiş, hakikaten reel olarak yalnızca mutlak evrensel töz varolduğu için, tikel ve bireysel olan her şey, öznelliğim ve tinselliğim,

Kavramı başka bir şeye dayanan sınırlı bir değişki olarak hiçbir mutlak varoluşa sahip değildir. O nedenle, bireysel bir Varlık olduğu ölçüde ruh, Tin, Spinoza için, genel olarak belirlenmiş olan her şey gibi salt bir olumsuzlamadır. Şeylerin ve bilincin tüm farklılıkları ve belirlenimleri basitçe Tek töze geri gittiği için, Spinoza'nın sisteminde her şeyin bu yok oluş uçurumuna atıldığı söylenebilir; Spinoza'nın sözünü ettiği tikel, aklanmaksızın sadece sıradan tasarımdan hareketle ön-varsayılmaktadır. Aklanmış olsaydı, Spinoza'nın, Tözünden onu türetmiş olması gerekirdi: Ancak bu kendini açındırmaz ve dolayısıyla da hiçbir dirimselliğe, tinselliğe ya da etkinliğe varmaz. Onun felsefesi sadece katı ve sert bir töze sahiptir, tine değil; onda kendimizde evde değiliz. Ama Tanrı'nın tin olmamasının nedeni Onun Birde Üç olmamasıdır. Böhme'nin kaynakları veya membaları olmaksızın Töz katı ve taşlaşmış kalır; anlak belirlenimleri formundaki tekil belirlenimler Böhme'nin edimselleşip birbirine yayılan kaynak tinleri değildir (*yukarıda*, ss. 192, 193). Bu tikelle ilgili olarak bulduğumuz şey o halde onun mutlak tözün bir değişkisinden ibaret olmasıdır, ama böyle olduğu duyurulmaz; zira olumsuzluk uğrağı bu katı hareketsizlik açısından eksik olandır ki onun tek etkinlik formu tüm şeyleri belirlenim ve tikelliğinden yoksun bırakmak ve onları tamamen yenip yutuldukları ve kendinde tüm yaşamın büsbütün yok edildiği tek mutlak tözün içine geri atmaktır. Spinoza'da felsefi açıdan yetersiz olan şey budur; ayrımların dışsal olarak mevcut olduğu doğrudur, ama olumsuz bile kendinde bilinmediği için, dışsal kalmaya devam ederler. Düşünce mutlak olarak soyuttur ve tam da bu neden ötürü mutlak olarak olumsuzdur; o hakikatinde böyledir, ama Spinoza'da mutlak olarak olumsuz olduğu öne sürülmez. Gelgelelim eğer Spinozacılığa karşıt olarak, kendini cisimsel olandan ayırt eden Tin'in tözsel, edimsel, gerçek olduğu ve aynı şekilde özgürlüğün salt yoksunluğa işaret eden bir şey olmadığı iddiasına yapışıp kalırsak, bu durumda biçimsel düşüncedeki bu edimsellik şüphesiz doğru olsa da gene sadece duyguya dayanmaktadır; oysa daha ileri adım İdea'nın özsel olarak kendi içerisinde hareket ve dirimsellik içermesi ve dolayısıyla da kendisinde tinsel özgürlük ilkesini taşımasıdır. Bir taraftan, o halde Spinozacılığın kusuru edimselliğe tekabül etmemesine

dayanıyor olarak kavranmaktadır; ama diğer taraftan da daha yüksek bir anlamda, yani demek istediğim Spinoza'da tözün dirimselliği içinde değil de tamamen soyut bir şekilde alınan İdea'dan ibaret olması anlamında, kavranması gerekir.

Sonuç olarak, eğer sunmuş olduğumuz bu eleştiriyi özetleyecek olursak, bir yandan Spinoza'da olumsuzlama veya yoksunluğun tözden ayrı olduğunu söyleriz, çünkü o tekil belirlenimleri salt varsaymakta ve tözden türetmemektedir. Diğer yandan, olumsuzlama sadece Hiçlik olarak mevcuttur, çünkü mutlakta hiçbir kip söz konusu değildir; olumsuzlama orada olmayıp onun çözülüşünden, geri dönüşünden ibarettir: Onun hareketini, Oluş ve Varlığını bulamıyoruz. Olumsuz tümüyle yitip giden bir uğrak olarak kavranmaktadır –kendinde değil, yalnızca bireysel özbilinç olarak; Böhme'nin sisteminde karşılaşmış olduğumuz *Ayırıcı* gibi değildir (*yukarıda*, s. 196). Özbilinç, suyla dolup taşan, yani mutlak kendi-liğe asla varamayan bu okyanustan doğar; yürek, bağımsızlık, mıh gibi çakılıp kalır –dirimsel ateş eksiktir. Bu eksiklik giderilmeli, özbilinç uğrağı eklenmelidir. Onun, şimdi doğduğunu ve kabul gördüğünü hissettiğimiz şu iki özel yönü bulunmaktadır: İlk olarak, mutlak özün özbilinçte bir bilinç nesnesi kipi –ki "başkası" veya genelde varolan onun için vardır– edindiği ve Spinoza'nın "kipler"den anladığı şeyin mutlağın mutlak bir uğrağı olarak nesnel realiteye yükseltildiği nesnel yön; ikinci olarak da özbilinç, bireysellik, bağımsızlık yönü. Önceleri Bacon ve Böhme bakımından olduğu gibi, birinci yönün peşine İngiliz John Locke, ikinci yönün peşine Alman Leibniz düşer; birinci durumda bir uğrak olarak görünmemiştir, ikincideyse mutlak Kavram olarak görünmemiştir. Şimdi Spinoza sadece bu sıradan tasarımları dikkate almaktadır ve bu tasarımlarla ilgili olarak ulaştığı en yüksek nokta da onların tek Töz içine gömülüp ortadan kaybolmasıdır, buna karşılık Locke bu tasarımların oluşumunu incelemekte, Leibniz ise Spinoza'nın karşısına, her ne kadar hepsi de Varlıklarının temeli olarak tek bir monada sahip olsalar da, monadlar, bireyler çokluğunu koymaktadır. Dolayısıyla hem Locke hem Leibniz Spinoza'nın yukarıda bahsi geçen tek-yanlılığının karşıtları olarak ortaya çıkmışlardır.

3. Malebranche

Malebranche'ın felsefesi Spinoza'nın felsefesiyle içerik bakımından tamamen özdeş olsa da, daha dinsel ve daha teolojik başka bir forma sahiptir; bu form sayesinde Malebranche, Spinoza'nın maruz kaldığı karşıtlıkla hiç karşılaşmamıştır ve yine aynı sebepten dolayı da hiçbir zaman Ateizmle suçlanmamıştır.

Nicholas Malebranche 1638 yılında Paris'te doğdu. Hasta ve kusurlu bir bedene sahip olduğundan büyük bir ilgiyle büyütülmüştü. Çekingen biriydi ve yalnızlığı seviyordu; yirmiiki yaşında ruhani bir tarikat olan *congrégation de l'oratoire*'a [Oratoryanlar] girdi ve kendisini bilimlere adadı. Bir kitapçının önünden geçerken tesadüf eseri Descartes'ın *De homine* isimli eserine denk gelmiş, büyük ilgisini çeken bu kitabı okumuş –o denli ki okurken ağır çarpıntılar geçirdiği için ara vermek zorunda kalmış. Gelecekteki hayatını belirleyen de bu oldu; onda Felsefe için dizginlenemez bir eğilim doğmuştur. Çok asil ve kibar karaktere sahip biriydi, çok hakiki ve samimi bir dindardı. 1715 yılında Paris'te yetmişyedi yaşında öldü.[205]

Başlıca eseri şu başlığı taşır: *De la recherche de la vérité*. Bu eserin bir kısmı tamamen metafizikle ilgilidir, daha büyük bir kısmı ise tümüyle empiriktir. Malebranche örneğin ilk üç kitapta, görme ve işitmedeki, imgelem ve anlaktaki yanılgıları mantıksal ve psikolojik açıdan irdelemektedir.

a. Bu kitaptaki en önemli şey, Malebranche'ın bilgimizin kökeni hakkındaki düşüncesidir. Şöyle diyor: "Nasıl ki maddenin özü uzamda ise, ruhun özü de düşüncededir. Duyum, imgelem ve irade gibi başka her şey düşüncenin değişkileridir." Böylece o, aralarına mutlak bir yarık açtığı iki yanla işe başlamakta, ardından da bilgideki Tanrı'nın desteğine ilişkin Kartezyen fikri ayrıntılı bir şekilde sonuna dek takip etmektedir. Onun esas olarak vurguladığı nokta "ruhun tasarımlara ve kavramlara dışsal şeylerden hareketle varamayacağı" düşüncesidir. Ben ve şey açık bir şekilde birbirinden bağımsızsa ve aralarında ortak hiçbir şey yoksa bu ikisinin birbiriyle ilişkiye girmesi veya birbiri için

[205] Buhle, *Gesch. d. neuern Philosophie*, Cilt III, ss. 430, 431.

olması kesinlikle mümkün değildir. "Cisimlere nüfuz edilemez; onların imgeleri organlar üzerinden birbirlerini yok edeceklerdir." Dahası: "Ruh ideaları kendi kendine doğuramaz, ne de bu idealar doğuştan olabilir, nitekim Augustinus'un söylemiş olduğu gibi, "Kendi kendinizin ışığı olduğunuzu söylemeyin." Ancak bu durumda yalın olanın zıddı, yani türlü olduğu halde uzam, çokluk nasıl oluyor da yalın olana, tine gelebiliyor? Düşünce ile uzamın birlikteliği konusundaki bu soru Felsefede daima önemli bir sorudur. Malebranche'a göre yanıt şöyledir: "Biz tüm şeyleri Tanrı'da görürüz." Tanrı'nın Kendisi bizimle şeyler arasındaki bağ ve böylece de şeyle düşünce arasındaki birliktir. "Tanrı her şeyi Kendisi yaratmış olduğu için tüm şeylerin idealarına sahiptir; her yerde mevcut olduğundan Tanrı tinlerle en mahrem şekilde birleşmiştir. O halde, uzay nasıl ki cisimlerin yeri," evrenseli "ise Tanrı da tinlerin yeridir," tinin Evrenselidir. "Ruh o halde, Tanrı yaratılmış varoluşu ortaya koyduğu" (içeriden kavradığı) "ölçüde Tanrı'da olanı," cisimleri "Tanrı'da bilir, çünkü tüm bunlar tinsel, zihinsel olup ruh için mevcuttur."[206] Şeyler ve Tanrı zihinsel olduğu ve biz de zihinsel olduğumuz için, onları, deyim yerindeyse Tanrı'da zihinsel oldukları için Tanrı'da algılarız. Bu eğer daha öte analiz edilirse, Spinozacılıktan hiçbir şekilde farklı değildir. Malebranche ruh ile şeylerin bağımsız olarak varlık bulmalarına popüler bir şekilde gerçekten de imkân tanır, ama ilke sağlam bir şekilde kavrandığında bu bağımsızlık tıpkı duman gibi kayıplara karışır. Din kitapları şunu söyler: "Tanrı her yerde mevcuttur" ve eğer bu her yerde mevcut olma durumu geliştirilecek olursa Spinozacılığa varılır; ancak teologlar bu durumda gene de özdeşlik sistemine karşı gelirler ve Panteizm hakkında yaygara koparırlar.

b. Ayrıca Malebranche'ın evrenseli, düşünceyi tikelin önüne yerleştirerek özsel hale getirdiğini de belirtmeliyiz. "Ruhta sonsuzun ve evrenselin Kavramı bulunur: Sahip olduğu sonsuz İdeası olmadan hiçbir şeyi bilemez; o nedenle ilk bu İdea'nın gelmesi gerekir. Evrensel salt bir tekil idealar karmaşası, tekil şeylerin bir birliği değildir." Locke'a göre tekil önce gelir ki evrensel ondan hareketle oluşturulur

[206] Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Paris, 1736), T. II. L III., ss. 4-6; T. I. ss. 6, 7; ss. 56, 68; s. 72; s. 84; s. 92; ss. 95, 96.

(*aşağıda*, s. 271); Malebranche'a göre ise insanda ilk gelen şey evrensel İdea'dır. "Tikel bir şeyi düşünmek istediğimizde ilkin evrenseli düşünürüz;" şeylerin ilkesinin uzam olması gibi, tikelin ilkesi de evrenseldir. Tüm özsellik tikel tasarımlarımızı önceler ve ilk gelen de bu özselliktir. "Tüm özsel varoluşlar (*essences*) sıradan tasarımımızdan önce gelirler; Tanrı'nın zihin ve tindeki mevcudiyeti olmaksızın onların böyle olması mümkün değildir. Bütün şeyleri Doğasının yalınlığında taşıyan Odur. Apaçık görünüyor ki, zihin eğer her şeyin birde kapsandığını görmemiş olsaydı türe, cinse, vb. ilişkin evrensel Kavramları tasarlayamazdı." Evrensel böylece kendinde ve kendi içindir, o tikel yoluyla doğmaz. "Varolan her bir şey bir tekil olduğundan, örneğin genel olarak bir üçgeni gördüğümüzde edimsel olarak yaratılmış bir şey gördüğümüzü söyleyemeyiz," çünkü onu Tanrı yoluyla görürüz. "Tin'in soyut ve genel hakikatleri nasıl bildiği konusunda, tini sonsuz bir şekilde aydınlatabilen Onun mevcudiyetinin dışında başka hiçbir açıklama verilemez," çünkü O Kendinde ve Kendi için evrenseldir. "Açık bir Tanrı," evrensel "ideamız var: Bu ideaya ancak Onunla birlik yoluyla sahip olabiliriz, çünkü oluşturulmuş bir idea değildir," aksine kendinde ve kendi içindir. Spinoza'da olduğu gibi, tek evrensel Tanrı'dır ve belirlenmiş olduğu ölçüde tikeldir; cisimleri nasıl uzayda görüyorsak, bu tikeli de ancak evrenselde görürüz. "Sonlu mu sonsuz mu olduğuna bakılmaksızın bir Varlık tasarımımız olduğu ölçüde zaten bir sonsuz Varlık tasarımına sahibizdir. Bir sonluyu bilmek için sonsuzu sınırlamamız gerekir, o halde sonsuz önce geliyor olmalıdır. Tin böylece her şeyi sonsuzda algılar; bu, pek çok tikel şeye ilişkin karışık bir tasarım olmaktan öyle uzaktır ki, tüm tikel tasarımlar evrensel sonsuzluk İdeasına katılırlar –aynen şu şekilde ki, Tanrı bu Varlığı" sonlu "yaratıklardan almaz," tam aksine, "tüm yaratıklar ancak Onun yoluyla varoluşlarını sürdürürler."[207]

c. Ruhun Tanrı'ya dönmesiyle ilgili olarak Malebranche, Spinoza'nın etik bakış açısından hareketle söylediklerini söyler: "Tanrı'nın Kendisinden başka bir ereğe sahip olması imkânsızdır (*Kitab-ı Mukaddes* bunu kuşkunun ötesine yerleştirir);" Tanrı'nın iradesi erek olarak

[207] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, T. II. L. III, ss. 100-102.

yalnızca iyiye, kuşku duyulmaksızın evrensel olana sahiptir. "Dolayısıyla, doğal sevgimizin, yani Onun tinlerimizde doğurduğu duygunun Onun peşinden koşması –irade gerçekte Tanrı'ya yönelik sevgidir– özsel olmakla birlikte, Onun tinlerimize verdiği bilginin ve ışığın Onda olandan başka bir şeyi bilinir kılması da zaten mümkün değildir," çünkü düşünce ancak Tanrı ile birlik içinde vardır. "Eğer Tanrı bir tin yaratsaydı ve ona bir idea olarak veya bilgisinin dolaysız nesnesi olarak güneşi sunsaydı, Tanrı bu tini ve bu tinin ideasını Kendisi için değil, güneş için yaratmış olurdu." Tüm doğal arzunun, daha da ötesi bilginin ve hakikat arzusunun ereği Tanrı'dır. "Yaratıklar bakımından iradenin tüm hareketleri, yaratıcı bakımından hareket belirlenimlerinden ibarettir. Malebranche, Augustinus'tan şunu aktarır: "Tanrı'yı, ebedî hakikatlere dair sahip olduğumuz bilgi yoluyla, bu hayata (*dès cette vie*) ilk gözlerimizi açtığımız andan itibaren bile görürüz. Hakikat yaratılmamış, değişmez, ölçülemez, ebedî, her şeyin üzerindedir; o kendisi yoluyla doğrudur ve eksiksizliğini hiçbir şeyden almaz. Yaratılanları daha eksiksiz kılar ve tüm tinler doğal olarak onu bilmeye çalışır: Mademki bu eksiksizliklere sahip Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur, o halde hakikat Tanrı'dır. Bu değişmeyen, ebedî hakikatleri algılıyoruz, dolayısıyla Tanrı'yı görüyoruz." "Tanrı aslında görür, ama O duyusal şeyleri hissetmez. Biz duyusal bir şey gördüğümüzde, duyumun ve arı düşüncenin bilincimizin içinde bulunması gerekir. Duyum tinimizin bir değişkisidir; buna Tanrı vesile olur, çünkü ruhumuzun bu yetenekte olduğunu bilir. Duyuma bağlı olan İdea Tanrı'dadır; onu görürüz, vb. Bu ilişki, zihnimizin ve tinimizin Tanrı'nın Sözüyle (*Verbe*) ve irademizin Onun sevgisiyle olan bu birliği, Tanrı imgesinde ve Onun suretinde oluşturulmuş olmamızdır."[208] O halde Tanrı sevgisi, kişinin etkilenimlerini Tanrı İdeası ile ilişkilendirmeye dayanmaktadır; kendini bilen ve etkilenimlerini açık bir şekilde düşünen kişi Tanrı'yı sever. Tanrı konusunda daha başka kimi boş teraneler, sekiz yaşındaki çocuklar için iyilik, adalet, her yerde mevcut olma, dünyanın ahlaksal düzeni konusunda bir din kitabı buluyoruz; teologlar tüm hayatları boyunca daha öteye geçmiş değillerdir.

---

[208] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, T. II. L. III, ss. 103-107, 109-111.

Malebranche'ın fikirlerinin esasını sunmuş olduk; felsefesinin geri kalanı kısmen formel mantıktan, kısmen de empirik psikolojiden oluşur. O, yanılgıların irdelenişine, nasıl doğduklarına, duyuların, imgelemin, anlağın bizi nasıl aldattığına ve bir çare olarak nasıl davranmamız gerektiği konusuna geçer. Ardından da hakikati tanımak için gereken kurallar ve yasalardan söz eder. Felsefe terimi o nedenle burada, formel mantıktan ve dışsal olgulardan hareketle tikel nesneler üzerine refleksiyonlar çıkarsama şekli için bile geçerlidir.

B. İkinci Bölüm

Bütün bu düşünme biçimini sistematik bir şekilde ortaya koyma enstrümanı haline gelmiş kişi Locke'tu, zira Bacon'ın konumunu daha tam olarak geliştirmişti. Ve eğer duyusal Varlığı Bacon hakikat haline getirmişse, Locke da evrenselin, Düşüncenin duyusal Varlıkta mevcut olduğunu tanıtlamış ya da evrenseli, gerçeği deneyimden edindiğimizi göstermiştir. Özellikle de İngiliz filozofları etkileyen geniş bir kültür Locke'tan kaynaklanır; bu okulun benimsediği formlar çeşitli olsa da ilke aynıdır; şeyleri popüler bir şekilde görmenin genel yöntemi haline gelmiştir ve Felsefenin konusuyla her ne kadar burada karşılaşılamıyor olsa da kendine Felsefe der.

1. Locke

Deneyim, Kavramın bilinç için nesnel edimselliğe sahip olması anlamına geldiğinde, gerçekten de bütünlükteki zorunlu bir öğedir; ama bu refleksiyon, hakikati deneyimden ve duyusal algıdan soyutlama yaparak elde ettiğimiz anlamında Locke'ta göründüğü zaman, bir uğrak olmak yerine hakikatin özü haline getirildiği için tamamen yanlıştır. İdea'nın içsel dolaysızlığı hipotezine karşı ve onu tanımlar ve aksiyomlar içinde, mutlak töz olarak ortaya koyma yöntemine karşı, ideaların sonuçlar olarak sunulması talebinin ve bireysellik ve özbilinç iddialarının tanınma hakkının öne sürülmesi şüphesiz doğrudur. Gelgelelim bu zorunluluklar kendilerini Locke'un ve Leibniz'in felsefesinde ancak tam-olmayan biçimde bilinir kılarlar; her iki filozof için de ortak olan tek olgu, onların Spinoza'ya ve Malebranche'a karşı, kendi ilkeleri olarak tikel, sonlu belirlilikleri ve tekili almalarıdır.

Spinoza ve Malebranche'a göre töz ya da evrensel, gerçektir, tek varolandır, ebedîdir, kendinde ve kendisi için olan, kökeni olmayandır, tikel şeyler onun değişkilerinden ibarettir ki bunlar töz yoluyla kavranırlar. Gelgelelim bu şekilde Spinoza bu olumsuza haksızlık etmiş, dolayısıyla da hiçbir içkin belirlenime varamamıştır, çünkü belirlenmiş ve tekil olan her şey onun sisteminde salt yok edilmektedir. Bilincin genel eğilimi şimdi tam aksine, bir ölçüde kendini nesnesine –Varlık, doğa, Tanrı– karşıtlık içinde kendinde özgür olarak göstermek amacıyla, bir ölçüde de birliği bu karşıtlıkta tanıyıp birliğin bizzat bu karşıtlığın kendisinden doğmasını sağlamak amacıyla farklılığı ileri sürmektir. Ancak bu eğilimin enstrümanı olanlar kendilerini azıcık kavramışlarsa da ne görevlerine dair ne de iddialarının nasıl karşılanabileceğine dair açık hiçbir bilince sahip değillerdi. Locke'ta bu ilke Felsefeye ilk girişini, Spinoza'nın eğilip bükülmez, ayrımlaşmamış özdeşliği ile öyle tamamen uyuşmaz bir şekilde yapar ki, temel ve esas mesele duyusal ve sınırlıdır, mevcut ve varolan dolaysızdır. Locke bilincin sıradan bakış açısının, yani dışımızdaki nesnelerin reel ve gerçek olduğu bilincinin ötesine geçmez. Locke sonluyu o nedenle mutlak olumsuzluk olarak, yani sonsuzluğu içinde kavramaz; bunu üçüncü olarak Leibniz'i ele alana dek bulamayacağız. Leibniz daha yüksek bir anlamda bireyselliğin, ayrımlaşmış olanın kendi başına varolan, hatta nesnesiz olduğunu, gerçek Varlık olduğunu öne sürer. Eşdeyişle, bu Leibniz'e göre sonlu değildir, ama gene de ayırt edilmiştir; böylece her bir monad bizzat bütünlüktür. Leibniz ve Locke bundan dolayı yine bir karşılıklı bağımsızlık ve antagonizma konumu içinde dururlar.

John Locke 1632 yılında İngiltere'de Wrington'da doğdu. O sıralar hâlâ rağbet gören skolastik felsefeyi bir kenara bırakıp Oxford'da Kartezyen felsefe çalıştı. Kendisini tıp çalışmasına verdi, ama sağlığı pek elverişli olmadığı için uygulamaya hiç geçmedi. 1664 yılında İngiliz bir elçiyle birlikte bir yıllığına Berlin'e gitti. İngiltere'ye döndükten sonra dönemin Shaftesbury kontu ile tanıştı; kont onun tıbbi tavsiyelerinden faydalanıyordu, o da kendini pratiğe vermeye gerek duymadan kontun evinde yaşıyordu. Lord Shaftesbury İngiltere'nin Lord Şansölyesi olduğu zaman, Locke ondan resmî bir görev edindi, ama bakan değişikliğinden ötürü çok geçmeden bu görevi kaybetti.

Vereme düşeceği endişesiyle, 1675 yılında sağlığına iyi gelir diye Montpellier'in yolunu tuttu. Hamisi yeniden başa geçtiği zaman, yitirmiş olduğu mevkiyi tekrar kazandı, ama sadece bu bakanın tekrar alaşağı edilmesi üzerine görevden yeniden çekilmek üzere –şimdi İngiltere'den kaçmak zorunda kalmıştı. "Locke'un Oxford'dan sürülmesine neden olan olay" (bize oradaki görevinin ne olduğu söylenmez) "Üniversitenin değil, II. James'in bir kararnamesiydi, onun açık emri ve yazılı bir belgenin buyurucu yetkesiyle kovulmuştur. Yapılan yazışmalardan, üyelerinin barış ve huzurunu tehlikeye atmaksızın direnemeyecek olması ölçüsünde kolejin onun iradesine boyun eğdiği açıktır." Locke, o dönemde ister siyasi ister dinsel olsun herhangi bir baskıdan ötürü kaçmak zorunda kalan herkesin korunma bulduğu ve son derece ünlü ve açık fikirli insanlarla karşılaşılacak bir ülke olan Hollanda'ya gitti. Saltanat tarafı onu burada bile rahat bırakmadı ve kraliyet belgesiyle tutuklanıp İngiltere'ye yollanması emredildi; sonuç olarak da arkadaşlarında saklanmak zorunda kaldı. 1688 Devrimi'nden sonra Oranjlı William İngiltere tahtına çıktığı zaman Locke onunla birlikte İngiltere'ye geri döndü. Orada Tarım ve Ticaret komiseri yapıldı, dünyaya İnsan Anlağı üzerine olan ünlü irdelemesini sundu ve sonunda, sağlık durumunun hassasiyetinden ötürü kamu görevinden çekilerek geri kalan yıllarını İngiliz soylularının kır evlerinde geçirdi; 28 Ekim 1704'te yetmiş üç yaşındayken öldü.[209]

Locke'un felsefesine çok hürmet edilir; esas itibarıyla İngilizlerin ve Fransızların, yine belli bir anlamda Almanların felsefesidir. Birkaç kelimeyle belirtmek gerekirse, bu felsefe bir yandan hakikat ve bilginin deneyim ve gözleme dayandığını öne sürer, diğer yandan da genel belirlenimlerin analizi ve onlardan yapılan soyutlamalar bilgi yöntemi olarak öngörülür; deyim yerindeyse, metafizik bir empirizmdir ve bilimlerde benimsenen sıradan yöntem budur. Yöntem bakımından Locke böylece Spinoza'nın sistemine tamı tamına karşıt olan bir sistem kullanır. Spinoza'nın ve Descartes'ın yöntemlerinde, ideaların kökenine dair bir açıklamadan vazgeçebilmek mümkündür; hepsi tamamen

[209] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt IV, 1, ss. 238-241; *Quarterly Review*, Nisan 1817, ss. 70, 71; *The Works of John Locke* (Londra, 1812), Cilt I: The life of the Author, ss. xix-xxxix.

bağıntısız bir liste oluşturan töz, sonsuz, kip, uzam, vb. gibi tanımlar olarak hemen kabul edilirler. Gelgelelim bu düşüncelerin nereden geldiğini, neye dayalı olduklarını ve nasıl doğrulandıklarını göstermeye gerek duyarız. O halde Locke gerçek bir gereksinimi gidermek için çaba göstermiştir. Zira o, bundan önce başlangıç noktası yapılmış olan salt tanımlar sisteminden vazgeçmiş olma ve örneğin tözselliğin öznel bir şekilde nesnelerden nasıl doğduğunu göstermek için çaba harcadığı ölçüde, genel tasarımlardan türetim yapmaya girişmiş olma meziyetine sahiptir. Doğrulanmamış tanım ve aksiyomlarla hemen işe başlayan Spinoza'nın ulaşmış olduğundan daha öte bir adımdır bu. Şimdi bunlar türetilmekte ve artık kâhince bir edayla ortaya atılmamaktadır, her ne kadar bu doğrulamayı kuran yöntem ve üslup doğru olmasa bile. Eşdeyişle, söz konusu mesele burada salt özneldir ve bir şekilde psikolojiktir, çünkü Locke sadece zihnin yöntemini bize göründüğü şekliyle betimlemektedir. Çünkü onun felsefesinde bizim özellikle de bilgimizde mevcut olan genel tasarımların veya, Locke'un adlandırdığı üzere, ideaların türetilmesiyle ve onların kökeniyle, dışsal ve içsel olarak algılanabilir olandan nasıl doğdukları ile ilgilenmemiz gerekiyor. Şüphesiz, Malebranche da tasarımlara nasıl ulaştığımızı sorar, dolayısıyla da Locke'la aynı araştırma konusuna ondan önce sahipmiş gibi görünür. Ancak, Malebranche'taki bu psikolojik öğe sonraki gelişmeden ibarettir ve ona göre evrensel veya Tanrı açık bir biçimde ilktir, buna karşılık Locke hemen tekil algılarla başlar ve sadece onlardan yola çıkarak Kavramlara, Tanrı'ya ilerler. Locke için evrensel, o halde, salt sonraki bir sonuçtur, zihinlerimizin işidir; öznel olarak, düşünceye ait bir şeyden ibarettir. Her insan hiç şüphe yok ki bilinci empirik bir şekilde gelişirken, duygulardan, tamamen somut koşullardan başladığını ve orada içerilen duyumun somutu ile bağıntılı olan genel tasarımların ancak sonradan geldiğini bilir. Örneğin, uzay bilince uzaysal olandan sonra, tür bireyden sonra gelir; ve evrensel ancak benim bilincimin etkinliği yoluyla tikel tasarımdan, duygudan, vb. ayırt edilir. En altta hiç şüphe yok ki duygu gelir, o tinin hayvansal kipidir; ama düşünme kapasitesi itibarıyla tin, duyguyu kendine ait forma dönüştürmeye çabalar. O halde Locke'un benimsemiş olduğu seyir oldukça doğrudur, ama evrensel salt empirik somuttan hareketle

analiz edildiğinden tüm diyalektik hususlar tümüyle ve bütünüyle bir kenara bırakılmaktadır. Ve bu konuda Kant, evrensel tasarımların kaynağı tekil değil anlaktır diyerek Locke'a serzenişte bulunur.

Locke'un daha öte refleksiyonlarına gelecek olursak, bunlar çok basittir. Locke anlağın nasıl yalnızca bilinç olduğunu ve böylelikle de bilinçteki bir şey olduğunu inceler ve kendinde olanı ancak bilinçte olduğu ölçüde kabul eder.

a. Locke'un felsefesi özellikle de Platon gibi doğuştan idealardan söz etmiş olan Descartes'a karşı yönelmiştir. Locke keza Lord Herbert'in *De veritate* eserinde varsaydığı "doğuştan izlenimler" (*notiones communes in foro interiori descriptæ*) konusunda da özel bir inceleme yapmıştır. Eserinin ilk kitabında Locke, hem teorik hem pratik, doğuştan idealar denen şeyle, yani aynı zamanda doğal bir şekilde zihne ait olarak tasarlanan, evrensel, mutlak olarak varolan idealarla savaşır. Locke bizim ilkin *bu*na, idea dediğimiz şeye ulaştığımızı söylemiştir. O bundan, insanın özsel belirlenimlerini değil, tıpkı hepimizin bedenimizin parçaları olarak kollara ve bacaklara sahip olması ve yeme arzusunun herkeste varolması gibi, sahip olduğumuz ve genelde bilinçte mevcut ve var olan tasarımları anlar. Locke'ta böylece, yavaş yavaş deneyim dediğimiz şeyle doldurulan içeriksiz bir *tabula rasa* olarak ruh tasarımıyla karşılaşıyoruz.[210] "Doğuştan ilkeler" ifadesi o dönemde yaygındı ve kimi zaman bu doğuştan ilkeler hakkında aptalca laflar edilmiştir. Fakat onların gerçek anlamı, kendinde olmalarıdır, düşüncenin doğasındaki özsel uğraklar, bir tohumun henüz varolmayan nitelikleri olmalarıdır: Locke'un çıkardığı sonuçlarda ancak bu anlamda bir hakikat öğesi söz konusudur. Özsel olarak belirlenmiş türlü tasarımlar olarak onlar ancak düşüncenin özsel doğasında içerildikleri gösterilerek meşrulaştırılabilirler; ama aksiyom şeklinde geçerli olan önermeler ve tanımlarda ortaya kondukları şekliyle dolaysızca kabul edilen tasarımlar olarak onlar hiç şüphe yok ki mevcut ve doğuştan olanın formunu taşırlar. Böyle görüldüklerinde kendilerinde ve kendileri için değere sahip olmak

[210] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (*The Works of John Locke*, Cilt I), I, ii, § 1; iii, § 15, § 22.

zorundadırlar; ama bu salt bir iddiadır. Diğer bakış açısından, onların nereden geldikleri sorusu beyhude bir sorudur. Zihin hiç şüphe yok ki kendi içinde belirlidir, çünkü o kendi için varolan Kavramdır; gelişimi bilince geliş demektir. Ama kendi kendisinden meydana getirdiği belirlenimlere doğuştan denemez, çünkü realitesinin bilincine ilk kez varabilmesi için bu gelişmeye bir dışsalın –ki zihnin etkinliği ancak buna tepki gösterir– vesile olması gerekir.

Locke doğuştan ideaları empirik zeminlerde çürütmektedir. "Bütün insanlığın üzerinde evrensel olarak anlaştığı hem spekülatif hem pratik kimi ilkeler olduğu düşüncesi kadar ortak bir şekilde kanıksanmış başka hiçbir düşünce yoktur: Bunun da dolayısıyla insanların ruhlarının ilk Varlıklarında edindikleri daimî izlenimleri gerektirdiği ileri sürülür." Ne var ki bu evrensel onay bulunamayacaktır. Örneğin, "Bir şey neyse odur ve Aynı şeyin hem olması hem olmaması imkânsızdır" önermelerini alalım; "doğuştan kabul edilme hakkına bence tüm diğerleri arasından bunlar sahiptir." Ancak bu önerme Kavram için geçerli değildir; ne gökte ne yerde hem Varlığı hem de Varlık-olmayanı içermeyen hiçbir şey yoktur. Pek çok insan, "Tüm çocuklar ve aptallar," diyor Locke, "bu önermelerin kavranışına azıcık olsun sahip değillerdir." "Zihnin henüz hiç bilmediği, henüz hiç bilincinde olmadığı bir önermenin zihinde bulunduğunu söylemek mümkün değildir... Genellikle buna yanıt olarak, bütün insanların aklı kullanmaya başlayınca onları" (önermelere) "bilip onay verecekleri söylenir... Eğer aklı kullanmanın bize bu maksimlerin bilgisinde yardımcı olduğu kast ediliyorsa, bu onların doğuştan olmadığını kanıtlar." Bilinmeyen hakikatleri zaten bilinen ilkelerden türetmenin Akıl olduğu söylenmektedir. Bu durumda aklın kullanımı sözde doğuştan ilkeleri keşfetmeye neden gerek duysun ki? Bu zayıf bir itirazdır, çünkü doğuştan idealardan insanın bilincinde dolaysızca mevcut olan ideaları anladığımızı varsayar. Fakat bilinçteki gelişme aklın doğasında varolan herhangi bir belirlenimden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla da doğuştan idea ifadesi hiç şüphe yok ki tamamen yanlıştır. Doğuştan ilkeler "en açık ve aşikâr şekilde kaynağa en yakın yerde, yabancı sanılardan azıcık olsun izlenim almamış çocuklarda ve eğitimsiz insanlarda bulunmalıdır." Locke özellikle de pratik türdeki sebepleri kullanarak –ahlaksal

yargılardaki türlülük, hak duygusundan veya vicdandan yoksun büsbütün kötü ve bozuk kimselerin durumu– benzer bir doğa taşıyan daha öte sebepler sunar.[211]

b. İkinci kitapta Locke sıradaki aşamaya, ideaların kökenine geçer ve bu süreci deneyimden hareketle tanıtlamaya çalışır –esas çaba gösterdiği konu budur. Onun içeriden herhangi bir çıkarsamanın karşısında koyduğu olumlu bakış açısının bu denli yanlış olmasının nedeni, kendinde olanı tamamen göz ardı ederken, tasarımlarını sadece dışarıdan çıkarsayıp böylece başkası-için-Varlığı ileri sürmesidir. Şöyle diyor: "Herkes düşündüğünün bilincindedir ve düşünme devam ederken zihin içerdiği idealarla meşgul olur. Dolayısıyla, insanların zihinlerinde beyazlık, katılık, tatlılık, düşünme, hareket, insan, fil, ordu, sarhoşluk ve diğerleri gibi sözcüklerle ifade edilen birtakım ideaların olduğu konusunda şüpheye yer yok." İdea burada hem sıradan tasarım hem de düşünce anlamına gelmektedir; idea sözcüğünden biz bambaşka bir şeyi anlıyoruz. "O halde ilkin onların" (bu idealarn) "nasıl elde edildiğini araştırmak gerekir." Doğuştan idealar zaten çürütülmüştü. "Öyleyse zihnin herhangi bir idea içermeyen, tüm karakterlerden yoksun beyaz bir kâğıt olduğunu düşünelim; donatılmaya nasıl başlanacak? ... Bunu tek kelimeyle Deneyimden diye yanıtlıyorum: Tüm bilgimiz onun üzerine kuruludur."[212]

Söz konusu soruya ilişkin öncelikle, insanın eğer düşünceye ulaşmayı arzuluyorsa deneyimle başladığını söylememiz gerekir. Sadece duyusal olan değil, aynı zamanda zihnimi uyandırıp harekete geçiren her şey de deneyimlenir. O halde bilinç hiç şüphe yok ki tüm tasarımları ve Kavramları deneyimden ve deneyimde edinir; tek sorun deneyimden ne anladığımızdır. Bundan alışılageldik bir şekilde söz edildiğinde özel hiçbir fikir iletilmiş olmaz; oldukça iyi bilinen bir şey gibi söz ederiz ondan. Gelgelelim deneyim nesnellik formundan başka bir şey değildir; bir şeyin bilinçte olduğunu söylemek onun bilinç için nesnel forma sahip olması veya bilincin onu deneyimlemesi, onu nesnel bir şey olarak görmesi demektir. Deneyim böylece dolaysız

[211] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), I, ii, § 2-9; § 27; iii, § 1-15.
[212] Locke, An Essay concerning human Understanding, (Cilt I), II, i, § 1, 2.

bilgiye, algıya işaret eder, yani benim bir şeye sahip olmam ve bir şey olmam gerekir ve neye sahip olduğumun ve ne olduğumun bilinci deneyimdir. Şimdi, hangi türde olursa olsun ne biliyorsak deneyimlenmesi gerektiği, bunun şeyin tasarımına dayandığı konusunda şüpheye yer yok. Deneyimde olmayan bir şeyin bilindiğini söylemek saçmadır. Örneğin insanları, hepsini görmüş olmam gerekmeksizin deneyimden hareketle bilirim, çünkü insan, etkinlik ve irade olarak ben, ne olduğum ve başkalarının ne olduğu konusunda bir bilince sahibim. Rasyonel olan vardır, yani bilinç için bir varolandır ya da bilinç onu deneyimler; görülüp işitilmesi gerekir, dünyadaki bir fenomen olarak orada olması veya orada olmuş olması gerekir. İkinci olarak, bununla birlikte, evrenselin nesnelle olan bu bağıntısı biricik form değildir, keza kendinde olanın formu da mutlak ve özseldir –yani deneyimlenenin idrakı ya da bu görünüşte başka-varlığın ortadan kaldırılması ve kendisi yoluyla şeyin zorunluluğunun bilgisi. Herhangi bir şeyin deneyimlenen bir şey olarak, denebilirse, empirik idealar ardışıklığı olarak veya tasarımlar olarak kabul edilip edilmediği ya da ardışıklığın bir düşünceler ardışıklığı, yani kendinde varolan olup olmadığı tamamen önemsiz bir meseledir.

Locke bu ideaların değişik türlerini eksik bir şekilde ve salt empirik bir biçimde irdeler.

α. Locke'a göre, yalın idealar kısmen dış deneyimden, kısmen de iç deneyimden doğarlar. Nitekim o, deneyimlerin ilk olarak duyumlar olduğunu söylemektedir; diğer yan ise refleksiyondur, bilincin içsel belirlenimleridir.[213] Duyumdan, örneğin görme organından renk, ışık, vb. tasarımları doğar; dış deneyimden ayrıca nüfuz edilemezlik, figür, hareketsizlik, hareket, vb. ideası doğar. İman, kuşku, yargı, akıl yürütme, düşünme, isteme, vb. ideaları ise refleksiyondan gelir; her ikisinin bileşiminden de haz, acı, vb. doğar. Meselenin oldukça basmakalıp bir açıklanışı budur.

β. Locke deneyimi önvarsaydıktan sonra, evrenseli keşfedip arzulayanın anlak olduğunu söyler –bileşik idealar. Worcester piskoposu şu itirazda bulunmuştur: "Töz ideası eğer zeminini açık ve aşikâr

[213] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), II, i, § 2-5.

bir sebepte buluyorsa, bu durumda duyumdan ya da refleksiyondan gelmeyen bir töz ideasını kabul etmemiz gerekir." Locke bunu şöyle yanıtlar: "Genel idealar zihne duyumla veya refleksiyonla gelmezler, aksine anlağın yaratımları ya da icatlarıdır. Zihin onları, duyum ve refleksiyonla edinmiş olduğu idealardan meydana getirir." Zihnin işi kıyaslama, ayırt etme ve karşılaştırma yoluyla ve nihayet ayrım ve soyutlama yoluyla bu malzeme üzerinde çalışarak basit denen kimi idealardan birtakım yeni idealar oluşturmaya dayanır, uzay, zaman, varoluş, birlik ve türlülük, olanak, neden ve etki, özgürlük, zorunluluk gibi evrensel tasarımlar bu sayede ortaya çıkarlar. "Zihin basit idealarını bakımından tümüyle edilgindir ve tek bir idea oluşturma imkânı olmadan, onların hepsini de duyum ve refleksiyonun sunduğu türden şeylerin varoluş ve işleyişinden edinir." Fakat "zihin kimi bileşimleri oluştururken etkin bir güç sergiler. Çünkü basit idealar ile donatılır donatılmaz onları kimi bileşimler içinde bir araya getirir." O halde düşüncenin kendisi, Locke'a göre, ruhun özü olmayıp, onun güç ve belirimlerinden biridir. O, düşüncenin bilinçte bilinçli düşünce olarak varolduğunu ileri sürer ve böylece onu deneyimindeki bir olgu olarak ortaya koyup, her zaman düşünüyor olmadığımızı iddia eder. Deneyim eğer uyku derinse rüya görülmediğini gösterir. Locke yirmibeş yaşına dek hiç rüya hatırlamayan bir adamı örnek olarak sunar. *Xenien*'de olduğu gibi,[214]

Oft schon war ich, und hab' wirklich an gar nichts gedacht.

Eşdeyişle, benim nesnem bir düşünce değildir. Ama duyusal algı ve anımsama düşüncedir ve düşünce de hakikattir.[215] Bununla birlikte, Locke anlağın realitesini sadece, algı aracılığıyla edinilmiş yalın tasarımlardan, bunların kıyaslanıp birçoğunun birde birleştirilmesi yoluyla, yeni belirlenimler oluşturma yönündeki biçimsel etkinliğe yerleştirir; o, nesnelerde içerilen soyut duyumların idrakidir. Locke keza saf kiplerle karışık kipler arasında da bir ayrım yapar (Kitap II, Bölüm xi, § 15-17). Saf kipler güç, sayı, sonsuzluk gibi yalın belirlenimlerdir; nedensellik gibi ifadelerde ise karışık kipe erişiriz.

---

[214] v. Schiller, *Xenien*. [Çoğu zaman bendim ve gerçekten de hiçbir şey düşünmedim.]

[215] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), II, ii, § 2, not; xii, § 1; xxii § 2; i, § 10-14.

Locke zihnin şimdi deneyimin basit idealarından daha karmaşık idealara nasıl ulaştığını ayrıntılı bir şekilde açıklar; ama genel belirlenimlerin somut algıdan bu çıkarsanışı son derece anlamsız, gereksiz, bezdirici ve dağınıktır; büsbütün biçimseldir, boş bir totolojidir. Örneğin genel uzay tasarımını, görme ve dokunma aracılığıyla cisimlerin uzaklığının algılanmasından oluştururuz.[216] Ya da başka bir deyişle, belli bir uzayı algılar, onu soyutlar ve bu durumda genelde uzay tasarımını elde ederiz; uzaklıkların algılanması bize uzay tasarımları sunar. Gelgelelim bu türetim olmayıp başka belirlenimlerin bir kenara bırakılmasından ibarettir; uzaklık gerçekte bizzat uzay olduğundan, zihin böylece uzayı uzaydan hareketle belirlemektedir. Benzer şekilde, zaman kavramına da uyanık anlarımızdaki aralıksız tasarımlar ardışıklığı yoluyla ulaşırız,[217] yani belirli zamandan genelde zamanı algılarız. Tasarımlar ardı kesilmez bir ardışıklık içinde birbirlerini takip ederler; eğer mevcut olan tikel öğeyi bir yana bırakırsak böylelikle zaman tasarımını ediniriz. Dolayısıyla, bileşik bir idea olan töz (Locke tözü Spinoza'daki gibi yüce bir anlamda kabul etmez) mavi, ağır, vb. gibi basit ideaları sık sık birbirleriyle birlikte algılıyor olmamızdan doğar. Bu birlikteliği deyim yerindeyse, basit ideaları destekleyen veya içinde bu basit ideaların varolduğu bir şey olarak tasarlarız.[218] Locke genel güç tasarımını da aynı şekilde türetir.[219] Ardından özgürlük ve zorunluluk, neden ve etki belirlenimleri de benzer bir şekilde türetilir. "Duyularımız şeylerin sürekli olarak değiştiğini fark ettiğinde, birtakım ayrıntıların, hem niteliklerin hem tözün, varolmaya başladığını ve onların bu varoluşlarını başka bir varlığın uygulama ve işleyişinden edindiğini gözlemlemeden edemeyiz. Neden ve etki idealarımızı bu gözlemden ediniriz," ateşin balmumunu eritmesi örneğinde olduğu gibi.[220] Locke şöyle devam eder: "Bence herkes kendisinde birtakım eylemlerle ilgili olarak başlatma veya sakınma, sürdürme veya son verme gücünü bulur. Herkesin kendisinde

---

[216] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), II, xiii, § 2; iv, § 2.
[217] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), II, xiv, § 3.
[218] Locke, *An Essay concerning human Understanding* (Cilt II), II, xxiii, § 1, 2.
[219] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt II), II, xxi, § 1.
[220] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt II), II, xxvi, § 1.

bulduğu, zihnin insanın eylemleri üzerindeki bu gücünün kapsamının incelenmesinden özgürlük ve zorunluluk ideaları doğar."[221]

Hiçbir şeyin ideaların bu çıkarsanışından daha sığ olmadığını söyleyebiliriz. Meselenin kendisine, öze, şöyle bir dokunulmamaktadır bile. Somut bir ilişki içinde bulunan bir belirlenim fark edilir; bunun sonucu olarak da anlak bir yandan soyutlama yapar, bir yandan da sonuçlar çıkarır. Bu felsefenin temeli sadece belirli olanın evrensellik formuna aktarılmasında bulunmaktadır, oysa tam da bu özü açıklamamız gerekiyordu. Bu konuda Locke, örneğin uzayla ilgili olarak, onun gerçekte ne olduğunu bilmediğini itiraf eder.[222] Locke'un bileşik tasarımlara dair bu sözde analizi ve sözde açıklaması, alışılmadık ölçüde açık ve anlaşılır olduğundan genel bir kabul görmüştür. Zamanı fiilen görmesek de algıladığımız için zaman kavramına sahip olduğumuzu ve uzayı gördüğümüz için uzayı kavradığımızı söylemekten daha açık ne olabilir ki zaten? Fransızlar bunu hiç güçlük çekmeden hemen kabul edip daha da öteye taşımışlardır; onların *Idéologie*'si ne eksik ne fazla başka hiçbir şey içermez.

γ. Locke her şeyin deneyim olduğunu söyleyerek işe başlarken –ve biz kendimiz için bu deneyimden nesnelere ve nesnelerin niteliklerine ilişkin genel tasarımları soyutladığımızda– dışsal nitelikler konusunda, daha önce Aristoteles'in yapmış olduğu (*De anima*, II, 6) ve keza Descartes'ta da karşılaştığımız (*yukarıda*, ss. 227, 228) bir ayrım yapmaktadır. Eşdeyişle, Locke birincil niteliklerle ikincil nitelikleri ayırt eder; birincil nitelikler gerçekten nesnelerin kendilerine aittir, ikincil nitelikler ise gerçek nitelikler olmayıp duyum organlarının doğasına dayanır. Birincil nitelikler uzam, katılık, figür, hareket, hareketsizlik gibi mekaniktir; düşünce nasıl ki tinsel olanın niteliği ise, bunlar da öyle cisimsel olanın nitelikleridir. Buna karşılık, renk, ses, koku, tat, vb. gibi bireysel duygularımızın belirlenimleri birincil değildir.[223] Bununla birlikte, Descartes durumunda bu ayrım başka bir forma sahiptir, çünkü o bu belirlenimlerin ikinci sınıfını onların cismin özünü oluşturmadığını belirterek tanımlar, oysa Locke onların duyum için

[221] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt II), II, xxi, § 7.

[222] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt II), II, xiii, § 17, 18.

[223] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt I), II, viii, § 9-26.

varolduğunu veya bilinç için olduğu şekliyle varoluşta yer aldığını söyler. Gelgelelim Locke figürü, vb. şüphesiz henüz realiteye ait sayar, ama böylelikle cismin doğası konusunda hiçbir şey saptanmış değildir. Burada Locke'ta, kendinde ile 'başkası-için' varlık arasında bir fark ortaya çıkar, o 'başkası-için' uğrağının reel olmadığını ilan eder –ama aynı zamanda tüm hakikati de yalnızca 'başkası-için' varlık ilişkisinde görür.

c. Locke evrensel olarak evrenseli, tür ideasını, zihnimizin salt bir ürünü olarak gördüğü için –ki kendisi bizzat nesnel olmayıp, aksine salt kendisiyle ilgili olan nesnelerle ilişkilidir ve nitelikler, koşullar, zaman, yer, vb. tikelinden ayrıdır– özleri reel ve nominal özlere ayırır; bunlardan ilki şeylerin gerçek özünü ifade eder, öte yandan türler ise şüphesiz nesnelerde mevcut olan bir şeyi ifade eden ama bu nesneleri tamamen tüketmeyen salt nominal özlerdir. Onlar türleri bilgimiz için ayırt etmeye yararlar, ama doğanın reel özünü bilmeyiz.[224] Locke ucubelerin meydana gelmesini örnek göstererek türlerin kendilerinde hiçbir şey olmadığı –doğada varolmadığı veya mutlak şekilde belirlenmemiş olduğu– konusunda iyi sebepler sunar (III. Kitap, Bölüm iii, § 17): Tür mutlak olsaydı, hiçbir ucube doğmazdı. Ancak Locke, varolmak için türe ait olduğundan ucubenin böylelikle keza başka belirlenimlerle de ilişki içine girdiğini, o halde bunun, içinde tekil şeylerin birbirine etki ettiği alan olduğunu, dolayısıyla da türün varoluşuna zararlı olabileceğini gözden kaçırmaktadır. Locke böylece tıpkı kötü insanlar da olduğu için iyinin kendinde varolmadığını kanıtlamak isteyen birinin yapacağı gibi, örneğin bir ağacın çevresi çok düzgün olmayan bir daireyi temsil edeceğinden veya benim kötü bir daire çizebilecek olmamdan ötürü dairenin doğada mutlak olarak varolmadığını öne sürer. Doğa tam da Kavrama eksiksiz bir şekilde uygun olma gücünden yoksun olmak anlamına gelir; Kavram gerçek varoluşuna ancak tinde sahiptir. Türlerin kendilerinde hiçbir şey olduğunu, evrenselin doğanın özsel realitesi olmadığını, onun kendinde varoluşunun düşüncenin nesnesi olmadığını söylemek reel varoluşu bilmediğimizi söylemekle aynı şeydir: O zamandan beri tekrar edilip duran şu aynı teraneyi dinlemekten bıktık:

[224] Locke, *An Essay concerning human Understanding*, (Cilt II), III, iii, § 6; § 13, 15.

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist,[*]

Ve bu, biz başkası-için-Varlığın, algının kendinde olmadığını algılayana kadar devam edip gider –kendinde olanın evrensel olduğu yönündeki olumlu konuma ilerlememiş bir bakış açısı. Locke başkası-için-Varlık üzerindeki ısrarından ötürü bilginin doğası konusunda çok geride, Platon'dan çok daha geridedir.

Locke'un A=A, yani bir şey A ise B olamaz gibi evrensel önerme veya aksiyomlara sağlam anlaktan hareketle karşı çıkması da dikkate değerdir (Cilt III, IV. Kitap, Bölüm vii, § 8-11). O bunların yersiz olduğunu, pek işe yaramadığını, hatta hiç faydası olmadığını söyler, çünkü henüz kimse bir çelişkiyi öne süren bir önerme üzerine bir bilim inşa etmiş değildir. Bunlardan yola çıkarak doğruyu olduğu kadar yanlışı da kanıtlamak mümkündür; onlar totolojiktir. Locke'un eğitim, hoşgörü, doğal haklar ve evrensel devlet-hakkı bakımından daha öte başarmış olduğu şey genel kültürle ilgili olsa da bizi burada ilgilendirmiyor.

Locke'un felsefesi budur ki, onda spekülasyondan eser yoktur. Felsefenin büyük ereğine –hakikati bilmek– bu felsefede empirik bir şekilde ulaşılmaya çalışılır; o nedenle aslında genel belirlenimlere dikkat çekmek gibi bir faydası dokunmaktadır. Gelgelelim böyle bir felsefe, kendi etkinliğini unutarak aciz kalan, düşüncesinin tüm belirlenimleri ona sanki veriliymiş gibi görünen sıradan bilincin duruş noktasını temsil etmektedir; dahası, Felsefeyle ilgili tek şey olan bu çıkarsama ve psikolojik türetme yönteminde, hedeflenen biricik gaye düşüncenin kendine verili olanı kabul etme şeklini betimlemek olduğu ölçüde, bu düşüncelerin ve ilişkilerin kendilerinde ve kendileri için hakikate sahip olup olmadığı sorusu da hiçbir biçimde mevcut değildir. İşe somut tasarımlarla başlamanın –özdeşlik tasarımımızın mavi çiçekler ve mavi gökler gibi şeylerden türetilmesinde olduğu gibi– keyfî olduğu konusunda Wolff'la hemfikir olmak mümkündür. Doğrudan evrensel tasarımlardan başlamak ve zaman, neden ve etki tasarımlarını bilincimizde bulduğumuzu söylemek daha iyi olabilir; bunlar bilincimizin daha sonraki olgularıdır. Bu yöntem Wolffçu akıl

[*] Yaratılmış tin bilmez doğanın içinde ne olduğunu, *–çev. notu.*

yürütme sisteminin temelini oluşturur, ancak burada en özsel olarak görülmesi gereken farklı tasarımlar arasında gene ayrım yapmamız gerekir; Locke'un felsefesinde gerçekte bu ayrımın ele alındığı söylenemez. Bu andan itibaren, Locke'a göre, ya da Felsefenin bu tikel yönünde, benimsenen bakış açısında tastamam bir değişim söz konusudur; tüm ilgi nesnel olanın ya da bireysel duyumların tasarım formuna geçme formuyla sınırlıdır. Keza Spinoza ve Malebranche durumunda, hiç şüphe yok ki, düşüncenin duyusal olarak algılanan şeyle bu ilişkisini tanımanın ve böylece onu ilişki içerisine düşen, göreliye geçen bir şey olarak bilmenin önemli bir mesele haline getirildiğini görmüştük; asıl soru o yüzden şöyleydi: Bu ikisi nasıl ilişkilidir? Fakat soru, ilgi noktasını yalnızca bu kendi için ilişkinin oluşturduğu ve mutlak töz olarak bu ilişkinin kendisinin böylece özdeşlik, gerçek, Tanrı olduğu, ilişkili parçalar olmadığı noktasında yanıtlanmıştı. İlgi, ilişkili parçalarda yatmaz; tek-yanlı olan ilişkili parçalar önvarsayılmış ve kalıcı bir şekilde kurulmuş varolan değildir, onlar salt ilinekseldir. Ama burada ilişkili yanlar, şeyler ve özne, gerçek değerlerine sahiptir ve bu değere sahip oldukları önvarsayılmıştır. Locke'un akıl yürütmesi oldukça sığdır; gerçek olana değil, bütünüyle, fenomenal olana, varolana yapışıp kalır.

Bununla birlikte, başka bir soru daha söz konusudur: Bu genel belirlenimler mutlak olarak gerçek mi? Ve onlar sadece bilincime, zihnime ve anlağıma değil, şeylerin bizzat kendilerine nereden geliyorlar? Uzay, neden, etki, vb. kategorilerdir. Bu kategoriler tikele nasıl geliyor? Evrensel uzay kendini belirlemeye nasıl varıyor? Bu bakış açısı, sonsuz, töz, vb. gibi bu belirlenimlerin kendilerinde ve kendileri için gerçek olup olmadığı sorusu tamamen gözden kaçırılmaktadır. Platon sonsuzu ve sonluyu, Varlığı ve belirliyi, vb. araştırmış, bu karşıtlardan hiçbirinin kendi başına gerçek olmadığını bildirmişti; bu içeriğin hakikati nereden geliyorsa gelsin, onlar ancak beraber bir özdeşlik oluşturdukları ölçüde gerçektir. Fakat hakikat burada kendinde ve kendi için olduğu şekliyle bütünüyle bir kenara bırakılmakta ve içeriğin kendisinin doğası başlıca nokta haline getirilmektedir. Anlağın mı yoksa deneyimin mi bunun kaynağı olduğu sorusunun önemi yoktur, çünkü soru bu içeriğin kendinde gerçek olup olmadığıdır.

Locke'ta, hakikat sadece tasarımlarımızın şeylerle uyuşması anlamına gelir; burada söz konusu olan yalnızca ilişkidir, içeriğin nesnel bir şey mi yoksa sıradan tasarımın bir içeriği mi olduğudur. Gelgelelim içeriğin kendisini araştırmak ve "bu içimizdeki gerçek mi?" diye sormak bambaşka bir meseledir. Kaynaklar hakkında tartışmamız gerekmiyor, çünkü Locke için tek önemli nokta olan Nereden sorusu bütün sorunu tüketip bitirmez. Kendinde ve kendi için içeriğin önemi bu konum benimsendiğinde tümüyle ortadan kaybolur ve böylelikle Felsefenin amaçladığı şeyin bütününden vazgeçilmiş olur. Öte yandan, düşünce baştan itibaren somut olduğunda, düşünce ve evrensel önümüze konanla eşanlamlı olduğunda, düşünce tarafından ayrılmış olan bu ikisinin ilişkisi sorunu önemsizleşir ve kavranmazdır. Düşünce bizzat kendisinin doğurmuş olduğu güçlüklerin üstesinden nasıl gelir? Bu noktada Locke'ta hiçbir şey doğmuş ve uyanmış değildir. Uzlaşım gereksinimi karşılanmadan önce ayrılık acısının kızışmış olması gerekir.

Locke'un felsefesi şüphesiz oldukça makuldür, ama tam da bu sebepten dolayı keza bugünkü varolduğu şekliyle İngiliz felsefesinin bütününe bağlı popüler bir felsefedir; o, tamamına erdirilmiş felsefe olarak adlandırılan, şeyleri ele almanın düşünceye dayalı yöntemidir, o zamanlar Avrupa'da yükselen bilime dâhil edilmiş formdur. Kültürdeki önemli bir andır bu; genel olarak bilimler ve özel olarak da empirik bilimler kökenlerini bu harekete atfetmek zorundadır. İngilizler için Felsefe hep gözlemlerden deneyimlerin türetilmesi anlamına gelmiştir; bu tek-yanlı bir şekilde fiziksel ve iktisadi konulara uygulanmıştır. Günümüzdeki serbest ticaret gibi politik iktisadın genel ilkeleri ve düşünceye dayalı deneyime bağlı olan tüm meseleler, bu alanda kendini zorunlu ve faydalı gibi gösteren her şeyin bilgisi, İngilizler için felsefe anlamına gelir (Cilt I, s. 70). İşe ilkelerden ve tanımlardan başlama konusundaki skolastik yöntem reddedilmiştir. Evrensel, yasalar, kuvvetler, evrensel madde, vb. doğa biliminde algılardan türetilmiştir; o nedenle İngilizler açısından Newton κατ' ἐξοχήν [kat' eksokhēn, öncü] sayılır. Diğer yan ise düşüncenin, toplum veya devlet hakkındaki pratik felsefede, kendini hükümdarın iradesi, uyruklar ve onların erekleri ve kişisel refahı gibi somut konulara vermesidir. Önümüzde bu türden bir konu duruyor olduğu ölçüde, kalıcı ve özsel

evrensel açık kılınmıştır; bununla birlikte, başkalarının hangi tasarıma boyun eğmesi gerektiğinin açık hale getirilmesi gerekir. İngiltere'de rasyonel siyaset bu şekilde yükselmiştir, çünkü İngilizlere özgü kurumlar ve yönetim, onları ilkin ve özel olarak iç siyasi ve iktisadi ilişkileri üzerine düşünmeye götürmüştür. Bu olgunun bir örneği olarak Hobbes'tan bahsetmek gerekir. İlke, sahip olduğumuz duygular, doğrudan doğruya içimizde yer alan deneyimler olduğundan, bu akıl yürütme tarzı mevcut zihinden, ister içimizde olsun ister dışımızda olsun kendimizin olandan başlar. Akıl yürütmeye dayalı düşüncenin bu felsefesi şimdi evrenselleşmiştir ve zihnin benimsemiş olduğu konumdaki bütün devrim onun sayesinde meydana gelmiştir.

2. Hugo Grotius

Hugo Grotius, Locke ile aynı dönemde ulusların yasalarını inceliyordu; ve ulusları birbirleriyle ilişkilendirme konusunda, empirik bir akıl yürütme biçimiyle birleşen tamamen empirik bir sistem içerisinde yer aldığı ölçüde onda da daha önce bahsetmiş olduğumuz tıpatıp aynı yöntemleri bulmak mümkündür. 1858 yılında Delft'te doğan Hugo van Groot bir avukat, başsavcı ve danışma kurulu üyesi idi; fakat 1619'da Barneveldt davasına dâhil edildi ve ülkeden kaçmak zorunda kaldı. Uzun bir süre Fransa'da kaldı, ancak 1634 yılında İsveç Kraliçesi Christina'nın hizmetine girdi. 1635'te Paris'te İsveç büyükelçisi yapıldı ve 1645'te Stockholm'den Hollanda'ya bir yolculuk sırasında Rostock'ta öldü.[225] Başlıca eseri olan *De jure belli et pacis*'i [*Savaş ve Barış Hukuku*] 1625 yılında kaleme aldı; şimdi okunmuyor, ama bir dönem oldukça büyük ve önemli bir etki göstermiştir. Bu eserde Grotius, içeriği kısmen Eski Ahit'ten türetilmiş olan, değişik savaş ve barış ilişkileri içindeki ulusların birbirlerine karşı nasıl davrandıklarına ve hangi teamülleri bağlayıcı saydıklarına ilişkin karşılaştırmalı bir tarihsel açıklama sunmuştur. Onun empirik akıl yürütmesinin bir örneği olarak şu işe yarayabilir: Mahkûmlar öldürülmemelidir, çünkü amaç düşmanı silahsızlandırmaktır, bu ereğe ulaşılmışsa başka bir şey yapmamak gerekir.[226] Olguların bağını

[225] Brucker, *Histor. critic. philos.*, T. IV, 2, ss. 731-736, 743-745.

[226] Hug. Grot., *De jure belli ac pacis*, III, xi, § 13-16 (Ed. Gronov. Lipsiæ, 1758, 8), ss. 900-905; iv, § 10, ss 792, 793.

kurma konusundaki bu empirik yol genel kapsamlı ve rasyonel ilkeleri bilince getirmek, onların tanınmasını ve az çok kabul edilmesini sağlamak gibi bir etkiye sahipti. Böylece örneğin kralın iktidarının haklılığı ile ilgili ilkelerin ortaya konduğunu görüyoruz; çünkü düşünce kendini her şeye uygulamıştır. Bu tür kanıtlardan ve türetimlerden memnun olmayız, ama böylelikle başarılmış olan şeyi göz ardı etmemeliyiz; bu da nihai doğrulanışını nesnelerin bizzat kendilerinde, zihinde ve düşüncede bulan ilkelerin kuruluşudur.

3. Thomas Hobbes

Görüşlerinin orijinalliğinden ötürü ün kazanıp sivrilmiş olan Hobbes, Devonshire kontunun özel öğretmeniydi; 1588 yılında Malmesbury'de doğdu ve 1679'da öldü.[227] Cromwell'in bir çağdaşı olarak, dönemin olayları sırasında, o zamanlar İngiltere'de meydana gelen Devrim sırasında, devletin ve hukukun ilkeleri üzerine düşünme fırsatı bulmuş ve aslında tamamen orijinal görüşler geliştirme konusunda başarılı olmuştur. *Felsefenin Öğeleri* başlıklı Felsefe üzerine bir irdeleme de dâhil olmak üzere pek çok şey yazmıştır. Bu eserin ilk kesimi olan *De corpore* 1655 yılında Londra'da yayınlandı; o bu eserde ilkin Mantığı (*Pars* I.), ikinci olarak da *philosophia prima*'yı (*Pars* II) irdeler ki, bu bir ontoloji ve metafiziktir. Sonraki alt bölüm (*Pars* III), "hareket ve büyüklük arasındaki ilişki üzerine," oldukça popüler bir fizik sistemi olan bir mekanizm sistemidir ve insan organlarına ilişkin bir incelemedir. İkinci kesim insan doğasını (*De homine*), üçüncü kesim de devleti (*De cive*) irdeleyecektir, ancak Hobbes eserin zihinsel kesimlerini tamamen bitirmemişti. Önsözde astronomiyi Copernicus'un, fiziği de Galileo'nun ilk defa başlatmış olduğunu söyler; bu iki bilimde de onlardan önce hiçbir şey kesin değildi. İnsan bedeninin bilimini Harvey geliştirmiş ve astronominin yanı sıra genel olarak fizik de Kepler tarafından tamamlanmıştır. Tüm bunlara, reflektif anlak onlarda evrenseli bilmeyi arzuladığı için, daha önce sunulmuş olan bakış açısına uygun olarak (s. 282), Felsefe deniyordu. Hobbes ayrıca devlet felsefesi ile ilgili olarak da onun ancak kendi *De cive* kitabından itibaren

[227] Buhle, *Geschcihte der neuern Philosophie*, Cilt III, 1, ss. 223, 224, 227.

söz konusu olduğunu söyler.[228] 1642 yılında Paris'te yayınlanan bu eser[229] tıpkı onun *Leviathan* eseri gibi çokça yerilmiştir; adı geçen bu ikinci eserin dağıtımı yasaklanmış olduğundan bulmak pek güçtür. Her iki eser de toplumun ve yönetimin doğası üzerine şu an dolaşımda olan pek çok görüşten daha sağlam refleksiyonlar içerir. Toplum, devlet, Hobbes için mutlak olarak en üstün olandır, yasa, pozitif din ve onların dışsal ilişkilerine hiç başvurmaksızın belirleyici güçtür; ve Hobbes bunları devlete tabi kıldığı için öğretileri elbette dehşetle karşılanmıştı. Bununla birlikte, bu öğretilerde spekülatif veya gerçekten felsefi hiçbir şey bulunmaz ve Hugo Grotius'da bu daha da azdır.

Önümüze bu idealler konmadan önce, otorite olarak ya Kitab-ı Mukaddes ya pozitif hukuk görülüyordu. Buna karşılık Hobbes devleti bir arada tutan bağı, devlete gücünü veren şeyi, kendimizin olarak tanıdığımız içimizde yatan ilkelerden türetmeye çalışmıştır. Böylece iki karşıt ilke ortaya çıkmaktadır. Birincisi uyrukların edilgin itaatidir, iradesi mutlak yasa olan ve diğer bütün yasaların üzerine yükseltilen yöneticilerin tanrısal otoritesidir. Tüm bunlar dinle yakın ilişki içinde sunulup, Eski Ahit'ten örneklerle, Saul ve Davud'unki gibi öykülerle kanıtlanırlar. Uzun süre boyunca suç ve evlilik yasaları da karakterlerini Musa'nın yasalarından ya da genel olarak, değerleri sarih tanrısal buyrukla saptanmış olmalarına dayanan hükümlerden almışlardır. İkinci olarak da içerisinde bizzat bizim belirleyici failler olduğumuz ve sağlam sebep denen akıl yürütme söz konusudur. Cromwell'in yararlandığı harekette bu, yazılı belgeden yukarıdakine karşıt sonuçlar çıkartan bir fanatiklikle beraberdi ve bunun mülkiyet eşitliğinde örneklendiğini görüyoruz. Hobbes'un da keza edilgin itaati, kralın irade ve gücünün mutlak özgürlüğünü ileri sürdüğü doğrudur; ne var ki o aynı zamanda monarşi iktidarının ilkelerini, vb. evrensel belirlenimlerden türetmeye çalışıyordu. Benimsediği görüşler sığ ve empiriktir, ama onlar için sunduğu sebepler ve onlar hakkındaki önermeleri doğal gereksinimlerden ve isteklerden türetildiği ölçüde orijinal bir karakter taşırlar.

---

[228] Hobbes, Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomæ Hobbesii opera philosophica, quæ latine scripsit omnia, Amstelod, 1668, 4), ss. 1, 2.

[229] *Karş.* Brucker, *Histor. crit. philos. T.*, IV, 2, s. 154.

Hobbes şunu ileri sürmüştür: "Bütün toplumun kökeni tüm üyelerinin birbirlerine karşı duydukları korkuda bulunur;" bundan dolayı o, bilinçteki bir fenomendir. "Her bir birliktelik o halde kendi çıkarına veya kendi adına, yani bencil güdülerden oluşur." Yaşam güvenliği, mülkiyet, haz gibi tüm meseleler onun dışında bulunmayacaktır. "Fakat insanlar kuvvet bakımından benzemez olsalar da doğal bir benzerliğe sahiplerdir." Hobbes bunu karakteristik bir sebeple kanıtlar: "Her bir birey diğerinin hakkından gelebilir," her biri diğeri üzerindeki nihai güçtür. "Her biri en üstün olabilir."[230] O halde benzerlikleri en büyük kuvvetten türetilmemektedir; bu, modern zamanlarda olduğu gibi, tinin özgürlüğüne veya bir meziyet ve bağımsızlık eşitliğine değil, insanlığın eşit zayıflığına dayalıdır; her bir insan başka insanlar karşısında zayıftır.

b. Ayrıca Hobbes'un benimsediği konuma göre, bu doğa durumu öyle bir doğadadır ki, herkes birbirine hükmetmeyi arzular. "Doğa durumunda herkes başkalarına zarar verme," başka insanlara zulmetme "iradesine sahiptir; o nedenle birbirlerinden korkarlar. Hobbes bu duruma gerçek ışığı altında bakmaktadır ve onda bir doğal iyilik durumu gibi boş laflar görmüyoruz; doğa durumu gerçekte daha çok hayvanların durumu gibidir –zapt edilmemiş bir bireysel iradenin söz konusu olduğu bir durum. Herkes böylece "kendisini başkalarının hak iddiasına karşı güvenceye almayı, kendisi için faydalı ve daha yüksek haklar elde etmeyi" ister. Görüşler, dinler, arzular çatışmaya sebep olur; zaferi daha kuvvetli olan kazanır. Dolayısıyla doğa durumu kimsenin kimseye güvenmediği bir durumdur; herkesin herkese karşı savaşıdır (*bellum omnium in omnes*)" ve hileyle birbirini geçme çabasıdır. Doğa ifadesinin çifte bir anlamı var: Öncelikle insanın doğası insanın tinsel ve rasyonel Varlığı anlamına gelir; ama insanın doğa durumu insanın doğal itkilerine göre davrandığı bambaşka bir duruma işaret eder. Bu şekilde o arzularına ve itkilerine uygun olarak davranır, rasyonel olan ise bunun aksine dolaysızca doğal olan karşısında üstünlük kazanılmasıdır. "Doğa durumunda, karşı konulamaz bir güç, karşı koyamayanlar karşısında yönetme hakkına sahip olur; iktidarımız içinde olanların yeniden özgür ve kuvvetli olmalarına izin vermek

[230] Hobbes, *De cive*, i, § 2, 3 (Oper. phil. Etc. Amstel. 1668), ss. 3, 4.

saçmadır." Hobbes bundan "insanın doğa durumundan çıkması gerektiği" sonucunu çıkarır."[231] Bu doğrudur; doğa durumu olması gereken değildir, ondan çıkıp kurtulunmalıdır.

c. Hobbes son olarak huzuru koruyan doğa yasalarına geçer. Bu yasa durumu bireylerin doğal, tikel iradesinin evrensel iradeye tabi kılınmasıdır ki, bu evrensel irade tüm bireylerin değil, yöneticinin iradesidir; dolayısıyla bu, bireylere karşı sorumlu olmayıp aksine bu özel iradeye karşı yönelmiştir ve herkes ona itaat etmelidir.[232] Tüm mesele böylece bambaşka bir temele oturtulmaktadır. Ne var ki, evrensel irade bir monarkın iradesine dayandırıldığından, gerçekte doğru olan bu bakış açısından bir mutlak yönetim, eksiksiz despotluk durumu ileri gelir. Yasa durumu, bununla birlikte, tek bir insanın keyfî iradesinin mutlak yasayı oluşturduğu anlamına gelmez, çünkü evrensel irade tutarlı bir şekilde yasalarda ifade edilip belirlendiği ölçüde despotluk değil, rasyoneldir.

Rixner (*Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt III, s. 30) şunu söylüyor: "Yasa onun açısından insanlığın kökensel kötülüğünden demir zorunlulukla kopartılıp çıkartılmış barış koşullarının toplamından başka bir şey değildir." Buna, Hobbes'ta en azından Devletin doğasının ve organizmasının insan doğası, insan arzusu, vb. ilkesi üzerine kurulu olduğunu ekleyebiliriz. İngilizler büyük ölçüde bu edilgin itaat ilkesiyle ilgileniyordu ki, bu ilke uyarınca kralların iktidarlarını Tanrı'dan aldığı söylenir. Bu bir yönüyle tamamen doğrudur, ama başka bir yönü itibarıyla yanlış bir şekilde, onların hiçbir sorumluluğunun olmadığı, itaat edilmesi gereken şeyin onların kör arzuları, salt öznel iradeleri olduğu anlamında alınmaktadır.

4. Cudworth, Clarke, Wollaston

Cudworth İngiltere'de Platon'u yeniden canlandırmak, ama bunu Descartes'ta karşılaşmış olduğumuz tanıtlamalar şeklinde ve boş bir anlak metafiziği yoluyla yapmak istiyordu. *Evrenin Gerçek Zihinsel Sistemi* adında ünlü bir kitap yazmıştı, ama Platoncu idealar genellikle

[231] Hobbes, *De cive*, i, § 4-6, 12-14, ss. 4-8; Leviathan, xiii, (Oper.), ss. 63-66.
[232] Hobbes, *De cive*, v, § 6-12, ss. 37-38; vi, § 12-14, ss. 44-46.

acemi bir biçimde ifade edilmiş olup Hristiyan Tanrı ve melek tasarımlarıyla iç içe geçmiştir –hepsi de tikel varolan şeyler olarak görülmektedir. Platon'da mitsel olan burada varoluş formunda realite olarak alınmaktadır; Fransızların İngiltere'ye çıkarma yapmalarının olası olup olmadığı, olasıysa bunu başarıp başaramayacakları gibi sıradan bir olgu meselesi hakkında nasıl düşünüyorsak bu da öyle düşünülmektedir. Hristiyan zihinsel dünya sıradan edimsellik formuna alçaltılmakta, dolayısıyla da harap edilmektedir.

Clarke adı da Tanrı'nın varoluşu konusundaki kanıtlarından ötürü yine aynı şekilde meşhurdur. Bahsetmemiz gerekmeyen daha başka birçok İngiliz filozofu vardı; zira Clarke, Wollaston ve diğerleri spekülasyonlarını oldukça basmakalıp bir anlak metafiziğine ait formlar içerisinde sürdürürler. İngiltere'de yükseldiğini gördüğümüz çeşitli ahlak felsefesi sistemleri bu aynı zihinsel duruş noktasından yola çıkarak düzenlenmiştir; onlarda zihnin kendindeliği doğal varoluş formunda, yani arzular ve duygular formunda görünür. Onların ilkeleri ahlaki duygularda, iyicil arzularda, sempatide, vb. bulunur. Dikkate değer olan bir tek bu formdur ki, ödevi bir taraftan doğal, bilinçdışı, tinsel-olmayan ve irrasyonel bir varoluş olarak temsil ederken bile, yabancı, verili, buyrulmuş değil de açık bir şekilde özbilince ait bir şey olarak temsil etmektedir. Düşünen özbilinç gibi kendi ötesine geçemeyen kör, katı bir varoluştur itki. Aynı şekilde, itkiyle ilgili olarak, onun saf etkinliği veya sürecinin ve içeriğin, düşüncede olduğu gibi, dolaysız bir şekilde aynı olarak koyutlandığı da doğrudur; o içeriğini kendisinde taşır ve bu da ölü ve edilgin olmayıp kendiliğinden işler ve harekete geçirir. Ama bu birlik sadece varolan olarak dolaysızlık formuna sahiptir; ilk olarak, bir bilgi değildir, zorunlu değildir, çünkü sadece içsel algıdan alınmıştır; ikinci olarak, kendini ortadan kaldırmayan, ötesine geçemeyeceğimiz ve dolayısıyla da bir evrensel olmayan bir belirlidir. İtki sabit kuvvet kategorisinden daha fazla bir sonsuz değildir. Böyle bir akıl yürütme itkileri belirli karakterleri itibarıyla deneyimden alır ve deneyimdeki zorunluluk görünüşünü içsel bir varoluş, bir kuvvet olarak ifade eder. Örneğin, toplumsal içgüdü deneyimde bulunan bir uğraktır, çünkü insan toplumdan türlü türlü yararlar elde eder. Devletin, toplumun zorunluluğu temelini nerede

buluyor? Toplumsal arzuda. Neden budur, tıpkı fiziksel dünyada hep bu türden biçimsel bir yorumun bulunacak olması gibi. Elektrikle ilgili fenomenlere ait şeyler türünden varolan bir olgunun zorunluluğu, temelini, onu ortaya koyan bir kuvvette bulur; o dışsaldan içsele geri dönme, varolandan düşünülene –ki bu da gene bir varolan olarak tasarlanır– geçme formundan ibarettir. Kuvvet belirim sebebiyle mecburidir, birincisini ikincisinden çıkarırız. Öte yandan, belirim kuvvet yoluyla meydana gelir, çünkü belirimin nedenidir; bundan dolayı bir yerde sebep olarak, başka bir yerde neden olarak kuvvetle karşılaşırız. Ancak tüm bunlarda, form bakımından Kavramdan Varlığa geçiş ya da tersinin olduğu, içerik bakımından ise belirimin tam bir olumsallığının bulunduğu olgusunun fark edilmesi söz konusu değildir; elektriğe de insanların toplumsal içgüdülere, duygudaş eğilimlere, vb. sahip olduğu olgusuna nasıl bakıyorsak öyle bakarız.

5. Puffendorf

Reflektif düşünce, Devlette adil ve hakkaniyetli ilişkilere kendilerine özgü bağımsız bir temel verme ve hukuki bir yönetim sistemi kurma mücadelesi verdi; ve bu onun açısından gerçek bir ilgi ve önem haline geldi. Grotius durumunda olduğu gibi, Puffendorf için de doğrudur ki, insanlık içgüdüsü –yani toplumsal içgüdü– ilke haline getirilmiştir. Samuel von Puffendorf 1632 yılında Saksonya'da doğdu; Leipzig ve Jena'da kamu hukuku, felsefe ve matematik çalıştı; 1661'de Heidelberg'de bir profesörken doğal ve medeni hukuku ilk kez akademik inceleme konusu yaptı; 1668'de İsveçli bir ailede özel öğretmen oldu, bu işi daha sonra Brandenburg Sarayı hizmetiyle değiştirdi ve 1694 yılında bir danışma meclisi üyesiyken Berlin'de öldü. Siyasi hukuk ve tarih üzerine kimi eserler kaleme aldı; özellikle onun *De jure naturæ et gentium* [*Doğanın ve Ulusların Hukuku*] eserini (Libr. viii, Londin. Scan. 1672, 4) ve ayrıca aynı yerde 1673'te basılan *De officio hominis*'i [*İnsanın Görevleri*] ve *Elementa jurisprudentiæ universalis*'i [*Evrensel Hukukun Öğeleri*] anmamız gerekir.[233] Kralların tanrısal hakkı –bu sayede onlar sadece Tanrı'ya

[233] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt IV, 2, ss. 519-523; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt III, s. 29.

karşı sorumlu oluyorlardı ya da henüz her durumda Kiliseden tavsiye alma mecburiyetindeydiler– burada halen tanınıyor olsa da, şimdi bunun yanı sıra insanlıkta mevcut olan itkiler ve gereksinimler de ele alınmaktaydı. Bunlar özel ve siyasi hukukun içsel ilkeleri olarak görülüyordu ve onlardan da hem yönetimin hem yöneticilerin ödevleri türetiliyordu, öyle ki insanlığın özgürlüğüne halel getirilmeyebilecekti. Puffendorf'un görüşünde devletin temeli toplumsal içgüdüdür: Devletin en yüksek ereği, vicdanın buyurduğu içsel ödevlerin yasanın mecbur ettiği dışsal ödevlere dönüştürülmesi yoluyla toplumsal yaşamın barış ve güvenliğidir.[234]

6. Newton

Diğer yan, düşüncenin keza kendini doğaya da uygulamasıdır ve bu bağlamda Isaac Newton matematiksel keşifleri ve fizik çalışmaları sebebiyle ünlüdür. O 1642 yılında Cambridge'de doğdu, özel bir matematik incelemesi yaptı ve Cambridge'de matematik profesörü oldu; daha sonraları Londra'daki Kraliyet Derneği'nin başkanı yapıldı ve 1717'de öldü.[235]

Newton, Locke'un felsefesinin popüler olmasına veya İngiliz Felsefe irdeleme yöntemine esas katkıyı yapan kişiydi ve daha özel olarak da bunu tüm doğa bilimlerine uygulamıştı. "Fizik, kendini Metafizikten koru"[236] onun şiarıydı ki, Bilim, kendini düşünceden koru anlamına gelir; tüm doğa bilimleri tasarımlarını araştırmaya girmedikleri ya da düşünceler hakkında düşünmedikleri ölçüde, bugüne dek dahi Newton'un izinden giderek bu ilkeyi gözetmişlerdir. Bununla birlikte, fizik düşünce olmaksızın hiçbir sonuç veremez; kategorilerine ve yasalarına bir tek düşünce yoluyla sahiptir ve düşünce olmaksızın herhangi bir ilerleme sergileyemez. Newton esas olarak da fiziğe kuvvetlerle ilgili refleksiyona ait belirlenimleri getirme konusunda faydalı oldu; bilimi refleksiyonun duruş noktasına yükseltti ve fenomen yasalarının

---

[234] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt III, s. 31; *karş.* Puffendorf, *De jure naturæ et gent.*, II, 2, § 5-7 (Francof. Ad Moenum, 1706, 4), ss. 157-161; VII, 1, § 3-7, ss. 900-909.

[235] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt IV, 1, ss. 107, 108.

[236] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt IV, 2, ss. 115; *karş. Newtoni Optices*, III (Londini, 1706, 4), s. 314.

yerine kuvvet yasalarını koydu. Yaptığı işlerle ilgili olarak sonuçlarını deneyimlerinden çıkarttı ve fizikte ve renk-görme teorisinde kötü gözlemler yaptı ve daha kötü sonuçlar çıkarttı. Deneyimlerden genel bakış açılarına geçti ve onları gene temel haline getirdi ve onlardan da tekil olanı inşa etti; onun teorilerini inşa etme şekli budur. Gerçek önem taşıyan nokta şeylerin gözlenmesi, onlara içkin yasanın ve onlar içerisinde bulunan evrenselin keşfi olmuştur. Bu şekilde Newton, tasarımları bakımından öyle tam bir barbardır ki, onun durumu, nasıl olup da bu denli başarılı olduğuna dair hiçbir fikri olmadan tüm yaşamı boyunca edebiyat parçaladığını öğrenip de şaşıran ve sevinçten bayram eden hemşehrisinin durumuna benzer. Bu Newton tıpkı tüm Fizikçiler gibi gerçekten de hiçbir zaman öğrenmemiştir; fiziksel olgularla uğraştığını sanırken Kavramlar içinde düşündüğünü ve Kavramlarla uğraşmak zorunda olduğunu bilmiyordu; o, duyusal şeyleri Kavramlar olarak gören ve yalnızca zihin gücü sayesinde onların edimselliğini tam mülk edinip onları boyunduruk altına alan Böhme'ye en uç karşıtlığı oluşturuyordu. Newton, bunun yerine, Kavramları duyusal şeyler gibi gördü ve insanlar tahtayla taşla nasıl uğraşıyorlarsa o da Kavramlarla öyle uğraştı. Durum şimdi bile böyledir. Fizik biliminin başlangıcında, örneğin eylemsizlik gücünü, ivme kuvvetini, molekülleri, merkezcil ve merkezkaç kuvvetleri kesin olarak varolan olgular gibi okuruz; gerçekte refleksiyonun nihai sonuçları olan şeyler onların ilk zeminleri olarak tasarlanır. Bu tür bilimlerde neden hiçbir ilerleme gösterilmediğini soracak olursak, insanların kendilerini Kavramlara vermek gerektiğini anlamamalarının, aksine zihinlerini anlam veya anlayış olmaksızın bu belirlenimleri benimseyecek şekilde düzenlemelerinin bunun nedeni olduğunu görürüz. İşte bundan dolayı, örneğin Newton'un Optiğinde, kendi deneyiminden çıkarsanmış sonuçlar söz konusudur ve bu sonuçlar öyle yanlış ve öyle anlayıştan yoksundur ki, insanların doğayı tanımayı deneyler ve deneylerden çıkartılan sonuçlar aracılığıyla nasıl öğrenebileceğinin en güzel örneği olarak ileri sürülüyor olsalar da, aynı zamanda bizim nasıl deney yapmamamız veya sonuçlar çıkarmamamız gerektiğinin, nasıl hiçbir şey öğrenilemeyeceğinin bir örneği olarak da işgörebilirler. Bunun gibi acınası bir deneyim türü doğa yoluyla kendi kendisiyle çelişir, çünkü doğa bu berbat

deneyim içinde göründüğünden daha üstündür: Azıcık daha ileriye götürüldüğünde, doğanın bizzat kendisi ve deneyim onunla çelişir. Bundan dolayı, Newton'un optikteki tüm müthiş keşiflerinden geriye şimdi biri dışında hiçbiri kalmamıştır –ışığın yedi renge bölünmesi. Bu kısmen bütün ve parça tasarımının devreye girmesinden, kısmen de gözlerin karşıt yana inatla kapanmasından kaynaklanır. Felsefedeki bu empirik yöntemden şimdi Leibniz'e geçeceğiz.

C. Üçüncü Bölüm

Anlak felsefesinin üçüncü gelişimini Leibniz ve Wolff temsil etmektedir. Wolff'un metafiziği katı formundan kurtulduğunda, sonuç olarak sonraki popüler felsefeye varırız.

1. Leibniz

Leibniz başka bakımlardan Newton'a uç bir antitezi temsil ettiği gibi, felsefe açısından da Locke'a, onun empirizmine ve ayrıca Spinoza'ya karşı çarpıcı bir karşıtlık sunar. İngiliz okulunun algısına karşı düşünceyi savunur ve tıpkı önceki dönemde Böhme'nin kendinde Varlığı savunması gibi, duyusal Varlığın yerine düşünce için Varlığın hakikatin özü olduğunu ileri sürer. Spinoza salt evrenselliği, tözün tekliğini öne sürmüştü ve Locke'ta da sonsuz belirlenimlerin temel yapıldığını görmüştük, Leibniz ise temel ilkesi olan bireysellik aracılığıyla Spinoza'nın felsefesinin karşıt yönünün özselliğini, *kendi* için varoluşu, monadı, ama belki de henüz "Ben" olarak olmasa da mutlak Kavram olarak görülen monadı ortaya koymaktadır. Birbirlerinden ayrılmak zorunda kalmış karşıt ilkeler, Leibniz'in bireyselleşme ilkesi dışsal yön bakımından Spinoza'nın sistemini tamamladığı için, birbirlerinde tamamlanışlarını bulurlar.

Gottfried Wilhelm Baron von Leibniz, babasının Felsefe profesörü olduğu Leipzig'de 1646 yılında doğmuştur. Bir meslek edinme umuduyla öğrenim gördüğü konu hukuk bilimiydi, ama günün modasına uygun olarak öncelikle Felsefe çalıştı ve ona özel bir ilgi gösterdi. Başlangıçta, Leipzig'de geniş ve çeşitli bilgiler depoladı, ardından da Jena'da matematikçi ve teosofist Weigel'in yanında Felsefe ve matematik çalıştı ve Leipzig'de Felsefe master derecesini aldı. Orada

ayrıca, Felsefe doktoru olarak mezun olma vesilesiyle kimi felsefi tezler sundu, bunlardan bazıları eserlerinde halen içerilmektedir (ed. Dutens, T. II. B. I, s. 400). Felsefe doktoru derecesini edinmesini sağlayan ilk tezi şuydu: *De principio individui* [*Bireysellik İlkesi*] –Spinoza'nın felsefesine karşı onun bütün felsefesinin soyut ilkesi olarak kalmaya devam eden bir ilke. Konuya dair etraflıca bir bilgi kazandıktan sonra Hukuk doktoru olarak da mezun olmak istiyordu. Ama bir danıştay üyesi olarak ölmüş olsa da, genç olması bahane edilerek Leipzig'deki Fakülteden doktora derecesi almasının reddedilmesi onun talihsizliğiydi. Bugünlerde böyle bir şey pek olmaz. Bu onun felsefi başarılarının fazla büyük olmasından ötürü ve avukatlar da böyle bir şeyi dehşet içinde görmeye alışmış olduğu için yapılmış olabilir. Artık Leipzig'den ayrılarak, dereceyle mezun olduğu Altdorf'un yolunu tuttu. Bundan kısa bir süre sonra Nürnberg'de bir grup simyacıyla tanışıklık kurdu, adı onlarla birlikte anıldı. Burada simyacıların yazılarından özetler çıkardı ve bu okült bilimin gizemlerini inceledi. Onun öğrenim etkinliği tarihsel, diplomatik, matematiksel ve felsefi konulara da uzanıyordu. Ardından Mainz Elektörünün hizmetine girerek bir konsey üyesi oldu ve 1672'de Elektör Şansölyesi Von Boineburg'un bir oğluna özel öğretmen olarak atandı. Bu genç adamla birlikte orada dört yıl yaşayacağı Paris'e yolculuk etti. Bu dönemde büyük matematikçi Huygens ile tanışıklık kurmuştur ve Leibniz'in matematik alanına doğru dürüst ilk defa girmesini o sağlamıştır. Öğrencisinin eğitimi tamamlandığı ve Baron Von Boineburg öldüğü zaman, Leibniz kendi başına Londra'ya gitti ve orada Newton ve başka âlimlerle tanıştı; bunların başında Spinoza'yla da oldukça samimi olan Oldenburg bulunuyordu. Mainz Elektörü ölünce Leibniz'in maaşı ödenmemeye başlamış, o da bu nedenle İngiltere'yi bırakıp Fransa'ya geri dönmüştür. Brunswick-Lüneburg Dükü onu hizmetine aldı ve ona, yabancı ülkelerde istediği kadar zaman geçirme izniyle birlikte, Hannover'de konsey üyesi ve kütüphaneci görevi verdi. O da böylece uzun bir süre Fransa, İngiltere ve Hollanda'da kalmaya devam etmiştir. 1677 yılında, yoğun bir şekilde devlet işleriyle meşgul olduğu ve özellikle de tarihsel meselelerle ilgilendiği Hannover'e yerleşti. Harz Dağları'nda, oradaki maden ocaklarına ciddi zarar veren sel baskınlarının

üstesinden gelmek için yapılar inşa ettirdi. Bu çeşitli işlerle meşguliyetlerine rağmen, 1677 yılında diferansiyel hesabını icat etti ve bu vesileyle onunla Newton arasında, Newton'un ve Londra Kraliyet Derneği'nin hiç de yüce gönüllü bir şekilde sürdürmediği bir tartışma baş göstermiştir. Zira her şeyi kendilerine atfeden ve başkalarına karşı hiç adil olmayan İngilizler, bu keşfin gerçekte Newton tarafından yapıldığını öne sürdüler. Ama Newton'un *Principia*'sı daha sonra yayınlanmıştır ve ilk basımında da Leibniz'den, daha sonra çıkartılacak olan bir notta övgüyle söz edilmektedir. Prensi tarafından görevlendirilen Leibniz, Hannover'deki merkez bürosundan Almanya'ya birkaç yolculuk yaptı ve Este hanedanı hakkında tarihsel bulgular toplamak üzere ve bu prens ailesiyle Brunswick-Lüneburg ailesi arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde kanıtlamak amacıyla İtalya'ya da gitti. Diğer dönemlerde de yine tarihsel sorunlarla ziyadesiyle meşgul olmuştur. Bir Hannover prensesi olan, Prusyalı I. Frederick'in eşi Sophia Charlotte'le tanışıklığı sayesinde, epey bir süre yaşadığı Berlin'de bir Bilim Akademisi'nin kurulmasını sağlamasına olanak tanınmıştır. Viyana'da da Prens Eugène ile tanışıklığı bulunuyordu ve bu da onun sonunda bir danıştay üyesi olarak atanmasını sağlamıştır. Bu yolculuğun sonucu olarak bazı oldukça önemli tarihsel eserler yayınladı. 1716 yılında yetmiş yaşındayken öldü.[237]

Leibniz sadece Felsefede değil, aynı zamanda son derece değişik bilim alanlarında yoğun bir emek ve enerji harcamıştır; özellikle ilgi gösterdiği alan ise matematikti, integral ve diferansiyel hesaplama yöntemlerini o icat etmiştir. Burada onun matematik ve fizikle ilgili büyük hizmetlerini konunun dışında bırakıp sadece felsefesine dikkat çekeceğiz. Kitaplarından hiçbirinin onun felsefesine dair tam bir sistematik açıklama sunduğunu tam olarak söylemek mümkün değildir. Locke'a yanıt olarak insan anlağı üzerine olan eseri (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) [*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*] bunlardan en önemlileri arasındadır; ama salt bir çürütmedir bu. Onun felsefesi, bundan dolayı, oldukça değişik bağlamlarda, mektuplarda

[237] *La vie de Mr. Leibnitz* par Mr. Le Chevalier de Jaucourt (*Essais de Théodicee*, par Leibnitz, Amsterdam, 1747, T. I), ss. 1-28, 45, 59-62, 66-74, 77-80, 87-92, 110-116, 148-151; Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. IV, II, ss. 335-368; *Leibnitzii Opera omnia*, (ed. Dutens), T. II, I, ss. 45, 46.

kaleme alınmış ve sorunun bir yönünü diğerinden daha kuvvetli bir biçimde öne çıkarmasına neden olan itirazlara yanıtlardan oluşan değişik küçük incelemelerde dağınık bir şekilde bulunur; dolayısıyla onun kontrol edip eksiksizleştirdiği ayrıntılı bir sistematik bütün bulamıyoruz. Böyle bir görünüme sahip *Théodicée* eseri, yazdıkları arasından kamuca en iyi bilineni olmakla birlikte, onun Bayle'a yanıt olarak Kraliçe Sophia Charlotte için kaleme aldığı popüler bir irdelemedir ve Leibniz bu eserde meseleyi çok spekülatif formda sunmamak için oldukça özen gösterir. Bir Würtemberg teoloğu olan Pfaff adında biri ve Leibniz'le yazışan ve felsefede bizzat çok çok yetenekli olan diğerleri, Leibniz'e, felsefesinin popüler formda yazılmış olduğu yönünde bir suçlamada bulunmuşlardır, ki bu onun hiç inkâr ettiği bir şey değildi.[238] Daha sonraları, onları oldukça ciddiye alan Wolff'a da çok gülmüşlerdir; Wolff'un görüşü şuydu ki, Leibniz *Théodicée* eserinde bu anlamda tamamen ciddi değilse de, en iyi şeyleri bilinçsiz bir şekilde orada yazmıştı. Leibniz'in *Théodicée* eseri bütünüyle takdir edebileceğimiz bir şey değildir; o, dünyadaki kötülük ile ilgili olarak Tanrı'nın bir aklanışıdır. Gerçekten felsefi düşünceleri en bağıntılı şekilde Kayra ilkeleri üzerine olan bir irdelemede (*Principes de la Nature et de la Grace*)[239] [*Doğanın ve Kayranın İlkeleri*] ve özellikle de Savoy prensi Eugène'e ithaf edilen bir kitapçıkta ifade edilmektedir.[240] Buhle şöyle diyor (*Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt iv, 1. Kesim, s. 131): "Onun felsefesi pek de özgür, bağımsız, orijinal spekülasyonun ürünü olmayıp, iyice sınanmış önceki" ve sonraki "sistemlerin sonucu olarak, kusurlarına kendince çare bulmaya çalıştığı bir eklektikliktir. Mektuplarda ortaya konan gelişigüzel bir Felsefe irdelemesidir."

Fizikçilerin varolan veriyi açıklamak için bir hipotez geliştirirken benimsedikleri aynı genel planı Leibniz de felsefesinde takip etmiştir. O, tikelin onlardan türetilebileceği İdea'ya ilişkin genel tasarımların bulunması gerektiği düşüncesindeydi; burada, varolan veriden

---

[238] *Vie de Mr. Leibnitz*, ss. 134-143; Brucker, *Hist. crit. philos.*, T. IV, II, ss. 385, 389; Tennemann, cilt xi, ss. 181, 182.

[239] *Leibnitzii opera*, T. II, I, ss. 32-39.

[240] *Leibnitzii Opera, Principia philosophiæ*, ss. 20-31.

ötürü, genel tasarımın, örneğin refleksiyonun sağladığı kuvvet veya madde belirlenimi, veriye uygun düşecek bir şekilde belirlenimlerini hazırlatmış olması gerekir. Leibniz'in felsefesi bu yüzden felsefi bir sistemden ziyade dünyanın varoluşu hakkında, yani onun sıradan tasarımın metafiziksel belirlenimlerine ve geçerli sayılan veri ve varsayımlarına uygun olarak nasıl belirleneceği konusunda bir hipotez gibi görünür[241] –Kavramla ilgili sıra olmaksızın ve esasen anlatı tarzında ortaya konan ve kendi başlarına alındıklarında hiçbir zorunlu bağıntı sergilemeyen düşünceler. Leibniz'in felsefesi o nedenle metafiziksel bir romans gibi birbirinin peşi sıra gelen bir keyfî iddialar dizisi gibi görünür; ancak onun böylelikle neyden kaçınmak istediğini gördüğümüzde, bunun değerini anlarız. O esasen ilişkiler kurmak için dışsal sebeplerden yararlanır: "Bu tür ilişkilere müsaade edilemeyeceği için meseleyi şu şekilde saptamaktan başka çare yok." Eğer bu sebeplerle tanışıklığımız bulunmuyorsa, bu işlem bize keyfî gibi gelir.

a. Leibniz'in felsefesi evrenin zihinselliğine dair bir idealizmdir; o her ne kadar bir açıdan Locke'a, başka bir açıdan da Spinoza'nın Tözüne karşıt olsa da, her ikisini de yine henüz tekrar birbirine bağlamaktadır. Zira meselenin ayrıntılarına girmek gerekirse, o bir yandan monadlar çokluğunda ayrı şeylerin ve bireyselliğin mutlak doğasını ifade etmektedir; öte yandan, bunun aksine ve bundan ayrı olarak, sıradan tasarımın idealizmi şeklinde, Spinoza'nın idealliğini ve tüm farklılığın mutlak-olmayan doğasını ifade etmektedir. Leibniz'in felsefesi bir metafiziktir ve belirlenmiş olan her şeyin salt geçici olduğu Spinoza'nın yalın evrensel Tözüne keskin bir zıtlık içinde, bireysel tözlerin mutlak çokluğunu temel haline getirir; Leibniz bu tözlere antikleri örnek alarak monadlar diyor –Pythagorasçıların daha önce kullanmış olduğu bir ifade. O bu monadları şu şekilde belirlemeye geçmektedir.

İlk olarak: "Töz etkinlik yeteneğinde olan bir şeydir; bileşik veya yalındır, bileşik yalın olmaksızın varolamaz. Monadlar yalın tözlerdir." Onların tüm şeylerdeki hakikati oluşturduğunun kanıtı oldukça basittir; bu yüzeysel bir refleksiyondur. Leibniz'in maksimlerinden biri örneğin şöyledir: "Bileşik şeyler olduğu için, bunların ilkelerinin

[241] *Karş.* Leibnitz, *Essais de Théodicee*, T. I, I, § 10, s. 86.

yalın olması gerekir, çünkü bileşik yalından oluşur."[242] Bu kanıt yeterince zayıftır; işe belli bir şeyle, diyelim ki bileşik olanla başlayıp sonra ondan yalın olan konusunda sonuçlar çıkarma şeklindeki oldukça sık kullanılan yolun bir örneğidir. Bir bakıma tamamen doğrudur, ama gerçekte bir totolojidir. Elbette eğer bileşik varsa yalın da vardır, çünkü bileşik bağıntısı veya birliği dışsal olan kendinde çoklu bir şey anlamına gelir. Bu oldukça önemsiz bileşik kategorisinden yalın olanı türetmek kolaydır. Bu belli bir öncülden sonuç çıkartılmasıdır, ama sorun öncülün gerçek olup olmadığıdır. Gelgelelim bu monadlar, kendilerinde belirlenimden yoksun oldukları için tüm belirlenimlerini yalnızca yığınlarından alan boş Epikourosçu atomlar gibi kendinde soyut ve yalın şeyler değildir. Monadlar tam aksine Skolastiklerden ödünç alınan tözsel formlardır –iyi bir ifade– (*yukarıda*, s. 85) veya İskenderiye Okulunun metafiziksel noktalarıdır (Cilt II, s. 380); onlar Aristoteles'in, kendilerinde formlar olan, arı etkinlik olarak alınan *entelekhia*'larıdır (Cilt II, ss. 122, 158, 159). "Bu monadlar maddi veya uzamlı değildirler, doğal biçimde meydana gelmezler veya çürüyüp gitmezler, çünkü onları ancak Tanrı'nın yaratıcı bir edimi başlatabilir ve onlar ancak yok edilerek sona erebilirler."[243] Böylelikle onlar basit bir şekilde ilkeler olarak görülen atomlardan farklıdırlar. Yaratma ifadesine dinden aşinayız, ama bu sıradan tasarımdan alınmış anlamsız bir sözcüktür; bir düşünce olması ve felsefi anlama sahip olması için çok daha sıkı bir şekilde tanımlanmalıdır.

İkinci olarak: "Yalınlıklarından ötürü Monadlar, içsel özleri bakımından, başka bir monad tarafından değiştirilme yeteneğinde değillerdir; aralarında hiçbir nedensel bağ bulunmaz." Her biri geri kalanlar bakımından ilgisiz ve bağımsızdır, yoksa bir *entelekhia* olamazlardı. Her biri de öyle kendi içindir ki tüm belirlenimleri ve değişkileri sadece kendi içinde devam edip gider ve dışarıdan hiçbir belirlenim gelmez. Leibniz şunu söyler: "Tözlerin bağıntılı olmasının üç şekli vardır: (1) Nedensellik, etki; (2) Destek ilişkisi; (3) Uyum ilişkisi. Etki

[242] Leibnitz, *Principes de la nature et la grace*, § 1, s. 32 (*Reuceil de diverses pièces par Des-Miaseaux*, T. II, s. 485); *Principia philosophiæ*, § 1, 2, s. 20.

[243] *Leibnitzii De ipsa natura sive de vi insita actionibusque ereaturarum* (Oper., T. II, II), § 11, s. 55; *Principia philosophiæ*, § 3-6, ss. 20-22; *Principes de la nature et de la grace*, § 2, s. 32.

ilişkisi sıradan ve popüler felsefeye ait bir ilişkidir. Ama maddi parçacıkların veya maddi-olmayan niteliklerin bir tözden bir başka töze nasıl geçebildiklerini anlamak mümkün olmadığı için, böyle bir görüşün terk edilmesi gerekir." Eğer çokluğun realitesini kabul edersek hiçbir geçiş söz konusu olamaz; her biri nihai ve mutlak olarak bağımsız bir kendiliktir. Descartes'a göre "destek sistemi, tamamen lüzumsuz bir şeydir, bir *Deus ex machina*'dır, çünkü şeylerin doğasında ardı arkası kesilmeyen mucizeler varsayılmaktadır." Eğer Descartes gibi bağımsız tözler varsayarsak, hiçbir bağlantı noktası düşünülemez, çünkü bu bir etkiyi, birinin diğerine etki ettiğini önvarsayar ve bu durumda diğeri bir töz olmaz. "O halde geriye sadece uyum, kendinde veya örtük olan bir birlik kalmaktadır. Monad böylece basitçe kendi içinde kapalıdır ve bir başkası tarafından belirlenemez; bu başkası onun içine geçirilemez. O ne kendisinin dışına çıkabilir ne de başkaları onun içine girebilir."[244] Spinoza da meseleleri bu şekilde ele alır: Her bir öznitelik kendisi için Tanrı'nın özünü bütünüyle temsil eder, uzam ve düşüncenin birbirleri üzerinde etkisi yoktur.

Üçüncü olarak: "Bununla birlikte, aynı zamanda bu monadlar kendilerinde başkalarından ayırt edilmelerini sağlayan belli nitelikler veya belirlenimler, iç eylemler taşırlar. Aynı olan iki şey olamaz, aksi takdirde iki olmazlar, farklı değil bir ve aynı olurlar."[245] Burada Leibniz'in *ayırtedilemezlik* aksiyomu dile getirilmektedir. Kendi içinde ayırt edilmiş olmayan, ayırt edilmiş değildir. Bunu aynı olan iki bireyin olmadığı gibi önemsiz bir anlamda almak mümkündür. Bu ilkenin bu tür duyusal şeylere uygulanışı söz konusu değildir, aynı olan iki şeyin olup olmadığı *prima facie** ilgisiz bir meseledir; hep bir uzay farklılığı olabilir. Bu bizi ilgilendirmeyen yüzeysel anlamdır. Daha derin anlam

---

[244] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 7, s. 21; *Troisième éclaircissement de système de la communication des substances* (Oper., t. II, I), s. 73 (Recueil, T. II, s. 402).

[245] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 8, 9, s. 21; Oper., T. II, I, ss. 128, 129, § 4, 5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en presence de Mad. L'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement sembables. Mad. L'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, s. 50). –*Karş.* Hegel's *Werke*, Cilt IV, s. 45.

* İlk bakışta, –*ed. notu.*

ise her bir şeyin kendinde belirli bir şey olması, kendisini örtük olarak veya kendinde diğerlerinden ayırt etmesidir. İki şeyin aynı olup olmadığı bizim yaptığımız bir kıyaslamadan ibarettir ki bizim görüş açımıza düşer. Fakat bizim daha öte ele almamız gereken şey onların bizzat kendilerindeki belirlenmiş farktır. Fark bizim kıyaslamamız için değil, kendilerinde bir fark olmalıdır, çünkü özne farka kendine özgü karakteristiği veya belirlenimi olarak sahip olmalı, yani belirlenim bireye içkin olmalıdır. Hayvanı pençeleriyle sadece biz ayırt etmeyiz, o böylelikle kendi kendisini özsel olarak ayırt eder, kendini savunur, kendini korur. Eğer iki şey sadece iki şey olmakla farklıysa, bu durumda onlardan her biri birdir; ama aralarındaki ayrımı onların iki olması olgusu oluşturmaz; başlıca nokta kendinde belirlenmiş farktır.

Dördüncü olarak: "Böylelikle saptanmış olan belirlilik ve çeşitlilik ise içsel bir örtük ilkedir; bir değişkiler, çevredeki varoluşlarla olan ilişkiler çokluğudur, ama yalınlık içinde kapanıp kalmış bir çokluktur. Varoluşun kendisinde kalmaya devam eden bu türden bir belirlilik ve çeşitlilik bir algıdır;" ve Leibniz böylece tüm monadların algıladığını veya tasarladığını söyler (*perceptio*'yu tasarlama [*Vorstellung*] diye çevirebiliriz). Başka bir deyişle, onlar kendilerinde evrenseldirler, çünkü evrensellik tam da çokluktaki yalınlıktır ve dolayısıyla aynı zamanda çokluğun değişimi ve hareketi olan bir yalınlıktır. Bu oldukça önemli bir belirlenimdir; tözün kendisinde, yalınlık ve örtük varlık elden bırakılmaksızın, olumsuzluk, belirlilik vardır. Dahası onda şu idealizm söz konusudur ki, yalın olan, kendinde ayırt edilmiş bir şeydir ve çeşitliliğine rağmen gene de bir kalmaya devam edip yalınlığı içinde sürüp gider. Bunun bir örneği "Ben"de, tinimde bulunur. Kendimde pek çok tasarım, bir düşünce zenginliği taşırım ve bu durum çeşitliliğine rağmen gene de bir kalmaya devam ederim. Bu özdeşliği, farklı olanın aynı zamanda ortadan kaldırılmış olduğu ve bir olarak belirlenmiş olduğu olgusunda bulmak mümkündür; monadlar o nedenle dışsal belirlenimlerle değil, kendilerindeki değişkilerle ayırt edilirler. Monadlarda içerilen bu belirlenimler onlarda ideal bir şekilde vardır; monaddaki bu ideallik kendinde bir bütündür, öyle ki bu çeşitlilikler tasarımlardan ve idealardan ibarettir. Kavram denen şey bu mutlak farktır; salt tasarımda ayrı duran şeyler bir araya getirilir. Leibniz'in felsefesinde öneme

sahip olan budur. Bu tür ideallik aynı şekilde, bir monadlar çokluğu olan maddeye de aittir; o halde Leibniz'in sistemi zihinsel bir sistemdir ki maddi olan her şey tasarlama ve algı güçlerine sahiptir. Leibniz monadın tasarladığı için etkinliğe sahip olduğunu söyler; çünkü etkinlik farklı olmak ve gene de bir olmaktır ve biricik gerçek fark da budur. Monad sadece tasarlamakla kalmaz, aynı zamanda değişir de; ama bunu yaparken gene de kendinde mutlak olarak neyse o olarak kalmaya devam eder. Bu çeşitlilik etkinliğe dayanır. "Onun bir algıdan bir başka algıya geçmesini sağlayan içsel ilkenin etkinliği arzudur (*appetitus*)." Tasarımdaki çeşitlilik arzudur ve monadın kendiliğindenliğini bu oluşturur; her şey şimdi kendinde tamdır ve etki kategorisi geri çekilir. Tüm şeylerin bu zihinselliği gerçekten de Leibniz'in payına büyük bir düşüncedir: "Tüm çokluk birlikte kapsanır;"[246] belirlenim başka bir şey bakımından değil, kendine yansımış ve kendini sürdüren bir çeşitliliktir. İşin bir yönü budur, ama mesele orada tam değildir; başka şeyler bakımından farklı olduğu da eşit ölçüde doğrudur.

Beşinci olarak: Tasarımlar oluşturan tüm monadlar bilinçli olmadığı gibi, bu tasarımların ve fikirlerin de bilinçli tasarımlar ve fikirler olması zorunlu değildir. Bilincin kendisinin algı olduğu doğrudur, ama onun daha yüksek bir derecesidir; bilincin algılarına Leibniz tamalgılar der. Leibniz salt tasarlayanlarla özbilinçli monadlar arasındaki farkı açıklık derecesindeki bir fark haline getirir. Tasarım ifadesi, bununla birlikte, onu sadece bilinçle ve bilinç olarak bilinçle ilişkilendirmeye alışkın olduğumuz için kesinlikle sorunlu bir ifadedir; ama Leibniz bilinçsiz tasarıma da imkân verir. Bilinçsiz tasarımlara örnek gösterirken, bizim salt monadlar olduğumuz baygınlık veya uyku durumuna başvurur: Bu tür durumlarda bilinçten yoksun tasarımların olduğunu, hemen uykudan uyandıktan sonra algılara sahip olduğumuz olgusundan hareketle gösterir ki, bu da başka algıların orada bulunmuş olması gerektiğine işaret eder, çünkü bir algı ancak başka algılardan doğar.[247] Bu önemsiz ve empirik bir tanıtlamadır.

---

[246] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 10-16, ss. 21, 22; *Principes de la nature et de la grace*, § 2, s. 32.

[247] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 19-23, ss. 22, 23; *Principes de la nature et de la grace*, § 4, ss. 33, 34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe), II, ix, § 4, s. 90.

Altıncı olarak: Bu monadlar varolan her şeyin ilkesini oluştururlar. Madde onların edilginlik yeteneğinden başka bir şey değildir. Tasarımların bulanıklığını veya hiçbir zaman ayrıma varamayan bir karışıklığı ya da arzuyu veyahut etkinliği bu edilgin yetenek oluşturur.[248] Tasarıma dair doğru bir tanımdır bu; yalınlık uğrağı gereğince Varlıktır, maddedir. Bu örtük olarak etkinliktir; o nedenle "edimselleşme olmaksızın salt örtüklük" ifadesi daha iyi bir ifade olurdu. Bulanıklıktan seçikliğe geçişi Leibniz baygınlık durumuyla örneklendirir.

Yedinci olarak: Cisimler olarak cisimler monad kümeleridir: Tıpkı bir koyun sürüsünün töz adını taşıyamayacak olması gibi onlar da töz olarak adlandırılamayacak yığınlardan ibarettir.[249] Cismin sürekliliği bir düzenleniş veya uzamdır, ama uzay kendinde hiçbir şeydir;[250] o ancak bir başkasındadır ya da anlağımızın bu kümeye verdiği bir birliktir.[251]

b. Leibniz başlıca uğraklar olarak inorganik, organik ve bilinçli monadları daha açık bir şekilde belirleyip ayırt etmeye geçer ve bunu da şu şekilde yapar:

α. İçsel bir birlik taşımayan, öğeleri yalnızca uzay yoluyla veya dışsal olarak bağıntılı olan cisimler inorganiktir; onlarda, geri kalanlara hükmeden bir *entelekhia* veya bir monad bulunmaz.[252] Uzayın sürekliliği salt dışsal bir ilişki olarak, kendilerinde bu monadların benzerliği Kavramını taşımaz. Süreklilik aslında onların kendi içlerindeki bir düzenleniş, bir benzeşim olarak görülmelidir. Leibniz bu nedenle onların hareketlerini benzeşmek olarak, kendi içlerindeki bir uyum olarak tanımlar;[253] fakat bu da gene onların benzeşiminin

---

[248] *Leibnitzii De anima brutorum* (Op., T. II, I), § 2-4, ss. 230, 231.

[249] *Leibnitzii Oper.*, T. II, I, ss. 214, 215, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, § 11, s. 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (Op., T. II, I), ss. 50, 53.

[250] *Leibnitzii Oper.*, T. II, I, ss. 79, 121, 234-237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xiii, § 15, 17, ss. 106, 107.

[251] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xii, § 7, ss. 102, 103; xxi, § 72, s. 170; xxiv, § 1, s. 185.

[252] *Leibnitzii Oper.*, T. II, I, s. 39; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, vi, § 24, s. 278; § 39, s. 290.

[253] *Leibnitzii Oper.*, T. II, II, s. 60; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxiii, § 23, s. 181.

kendilerinde olmadığını söylemekle aynı anlama gelir. Aslında süreklilik inorganik olanın özsel belirlenimini oluşturur; ama aynı zamanda da dışsal bir şey olarak veya benzerlik olarak değil de, bir sıvı gibi bireyselliği kendinde çözmüş nüfuz edici veya nüfuz edilmiş birlik olarak almak gerekir. Ancak Leibniz için monadlar mutlak ilke olduğundan ve bireysellik kendisini ortadan kaldırmadığından, Leibniz bu noktaya ulaşamaz.

β. Daha yüksek bir Varlık derecesi yaşama ve ruha sahip cisimlerde bulunur, ki bunlarda bir monadın geri kalanlar üzerinde hakimiyeti söz konusudur. Monada bağlı olan, bir monadın onun *entelekhia* veya ruhu olduğu cisim, bu ruhla birlikte canlı bir yaratık, bir hayvan adını alır. Bu tür bir *entelekhia* geri kalanlara henüz gerçekten değil de biçimsel olarak hükmeder; bu hayvanın uzuvları gene bizzat her biri kendi hükmeden *entelekhia*sını içerisinde taşıyan bu tür canlı şeylerdir.[254] Ne var ki buradaki hükmetme ifadesi uygunsuz bir ifadedir. Hükmetmek bu durumda başkalarına hükmetmek değildir, çünkü hepsi de bağımsızdır; dolayısıyla da biçimsel bir ifadeden ibarettir. Leibniz eğer bu hükmetme sözcüğünün yardımına başvurmayıp ideayı daha öte geliştirseydi, bu hâkim monad başkalarını ortadan kaldırıp onları olumsuz bir konum içine koymuş olurdu; başka monadların örtüklüğü ya da bu noktaların veya bireylerin mutlak Varlığının ilkesi ortadan kaybolmuş olurdu. Ancak bireylerin bu birbirleriyle olan ilişkisiyle daha sonra karşılaşacağız.

γ. Bilinçli monad kendisini çıplak (maddi) monadlardan tasarımın seçikliği yoluyla ayırt eder. Ama bu elbette belirsiz bir sözcüktür, biçimsel bir ayrımdır; bilincin tam da ayırtedilemezlerin ayrımını oluşturan şey olduğuna ve ayrımın da bilincin belirlenimini oluşturduğuna işaret eder. Leibniz insanın ayrımını daha özel olarak şu şekilde tanımlamıştır: "O zorunlu ve ebedî hakikatleri bilme yeteneğindedir" ya da o bir yandan evrenseli, bir yandan da evrenselle bağıntılı olanı kavrar; özbilincin özü Kavramların evrenselliğinde yatar. "Bu ebedî hakikatler iki maksime dayanır: Biri çelişki, diğeri de yeter sebep maksimidir."

---

[254] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 65-71, ss. 28; *Principes de la nature et de la grace*, § 3, 4, ss. 32, 33.

Bunlardan ilki nafile bir şekilde, bir maksim, ayırtedilemezlerin ayrımı, A=A diye ifade edilen birliktir; düşünmenin tanımıdır, ama içerik olarak bir hakikati içerebilen bir maksim değildir ya da genelde ayrım Kavramını ifade etmez. Diğer önemli ilke ise şu şekildedir: Düşüncede ayırt edilmemiş olan ayırt edilmemiştir (s. 298). "Sebep ilkesi her şeyin sebebinin olması demektir,"[255] –tikel olan, özsel realitesi olarak evrensele sahiptir. Zorunlu hakikat, sebebini, analiz yoluyla bulunacak şekilde, yani tam da özdeşlik maksimi yoluyla kendisinde taşır. Zira analiz yalın idealara ve ilkelere çözme konusundaki oldukça gözde bir plandır –onların ilişkisini yok eden, dolayısıyla da aslında bilincinde olmasa da karşıta bir geçiş oluşturan ve bundan ötürü de Kavramı dışlayan bir çözme; çünkü her karşıtı yalnızca kendi özdeşliği içinde ele geçirir. Yeter sebep laf kalabalığı gibi görünür; ama Leibniz bundan amaçları, ereksel nedenleri (*causæ finales*) anlar, o burada onunla nedensel bağ veya fail neden arasındaki farklılığı gündeme getirir.[256]

c. Leibniz'de monadlardan tamamen farklı bir şey olan evrenselin kendisi, mutlak öz, kendisini ayrıca iki yana, yani evrensel Varlık ile karşıtlığın birliği olarak Varlığa ayırır.

α. Evrenselin dünyanın nedeni olarak Tanrı olduğu bilincine geçişi şüphesiz yukarıdaki yeter sebep ilkesi oluşturur. Tanrı'nın varoluşu yalnızca ebedî hakikatlerden yapılan bir çıkarsamadır; zira doğa yasaları gibi bunların da evrensel bir yeter sebebi olmalıdır ki bu kendini Tanrı'dan başkası olarak belirlemez. Ebedî hakikat o nedenle kendinde ve kendi için evrensel ve mutlağın bilincidir; ve bu evrensel ve mutlak da Kendiyle bir olarak, monadların monadı olarak mutlak *Monas* olan Tanrı'dır. Burada gene Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bıktırıcı kanıtla karşılaşıyoruz: O ebedî hakikatlerin ve Kavramların kaynağıdır, Onsuz hiçbir olanak edimsellik taşıyamaz; O Kendi olanağı içinde dolaysızca varolma ayrıcalığına sahiptir.[257] Tanrı burada aynı zamanda olanak ve edimselliğin birliğidir, ama kavrayan bir şekilde değil; zorunlu olan

---

[255] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 29-31, ss. 24; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, s. 34; *Essais de Théodicée*, T. I, I, § 44, s. 115.

[256] Lebnitz, *Principes de la nature et de la grace*, § 7, s. 35.

[257] Lebnitz, *Principes de la nature et de la grace*, § 8, s. 35; *Principia philosophiæ*, § 43-46, s. 25.

ama kavranmayan şey Ona aktarılmaktadır. Böylece Tanrı başta esasen evrensel olarak kavransa da, hâlihazırda karşıtların ilişkisi yönündedir.

β. Bu ikinci yön, karşıtların mutlak ilişkisi, ilk olarak düşüncenin mutlak karşıtları, iyi ve kötü, formunda meydana gelir. "Tanrı dünyanın Yaratıcısıdır," diyor Leibniz; bu doğrudan doğruya kötülüğe gönderme yapar. Felsefe özel olarak bu ilişkinin etrafında dönüp dursa da bunun birliğine ulaşmış değildir; sabit karşıtlığın ötesine ilerlenmediği için dünyadaki kötülük kavranmamıştır. Leibniz'in *Théodicée*'si, varoluşa bir dünyayı getirmek gerektiğinden Tanrı'nın olanaklı sonsuzca çok dünya arasından olanaklı en iyisini –içereceği sonlu öğe göz önünde tutulduğunda olabildiği kadarıyla en eksiksizini– seçtiği gibi yetersiz ve bıktırıcı bir düşünceye dayanan bir iyimserliktir.[258] Bu pekâlâ genel bir şekilde söylenebilir, ama bu eksiksizlik belirlenmiş düşünce olmayıp gevşek, popüler bir ifadedir, hayalî veya düşsel bir olanak hakkında bir tür gevezeliktir; Voltaire bununla dalgasını geçmiştir. Ne de orada sonlunun doğası tanımlanmıştır. Dünya sonlu Varlıkların en yüksek örneği olduğundan, diye söylenir, kötülük ondan ayrılamaz, çünkü kötülük olumsuzlamadır, sonluluktur.[259] Realite ve olumsuzlama tam da önceden nasılsa öyle birbirine karşıtlık içinde durmaya devam ederler. *Théodicée*'deki başlıca görüş budur. Ama bunun gibi bir şeyi gündelik yaşamda da söylemek mümkündür. Eğer bir şehirdeki pazardan bazı eşyalar getirtmişsem ve bunların şüphesiz mükemmel olmasa da alınabileceklerin en iyisi olduğunu söylüyorsam, bu onlarla yetinmem için oldukça iyi bir sebeptir. Gelgelelim kavramak bundan tamamen farklı bir şeydir. Leibniz dünyanın iyi olduğu ama onda kötülüğün de bulunduğundan başka bir şey söylemez; mesele aynen önceki gibi ortada kalmaya devam eder. "Sonlu olmak zorunda olduğu için" ifadesi bu durumda Tanrı'nın payına salt keyfî bir tercihtir. Sıradaki soru şu olacaktır: Mutlakta ve Onun buyruklarında sonluluk niçin ve nasıl var? Ancak bu durumda, varolduğuna hiç şüphe olmayan kötülüğün sonluluk belirleniminden türetilmesi gerekir.

---

[258] Leibnitz, *Essais de Théodicée*, T. I, I, § 6-8, ss. 83-85; *Principes de la nature et de la grace*, § 10, s. 36.

[259] Leibnitz, *Essais de Théodicée*, T. I, I, § 20, ss. 96, 97; § 32, 33, ss. 106, 107; T. II, II, § 153, ss. 57, 58; § 378, ss. 256, 257.

Leibniz'in yukarıdaki soruya bir cevabı olduğu doğrudur: "Tanrı kötücül olanı istemez; kötülük ancak dolaylı olarak sonuçlara dâhil olur" (kör), "çünkü kötülükler olmasaydı daha büyük iyiyi elde etmek çoğu kez mümkün olmazdı. O halde onlar iyi bir erek için araçlardır." Fakat Tanrı neden başka araçlar kullanmasın ki? Onlar daima dışsaldır, kendinde ve kendi için değillerdir. "Ahlaksal bir kötülük bir araç olarak görülemeyebilir, ne de havarilerin dediği gibi iyilik gelsin diye kötülük yapmalıyız; ancak gene de sıklıkla iyinin *conditio sine qua non*'unun bir ilişkisine sahiptir. Kötülük Tanrı'da ancak bir keyfî iradenin (*voluntatis permissivæ*) nesnesidir;" ama yanlış olan her şey bu türden olacaktır. "Tanrı o halde iradesinin nesneleri arasında, nihai nesne olarak olanaklı en iyi nesneyi, ama bir şans meselesi olarak (*qualemcunque*), ayrıca bağımlı olarak da iyiyi ve genellikle araç olarak ilgisiz şeyleri ve kötülükleri taşır. Fakat kötülük ancak onsuz varolamayacağı zorunlu bir şeyin (*rei alioqui debitæ*) koşulu olarak Tanrı'nın iradesinin nesnesidir; bu anlamda İsa suçların olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemiştir."[260]

Biz genel anlamda şu yanıtla yetiniriz "Tanrı'nın bilgeliği gereği, doğa yasalarının olanaklı en iyi olduğunu bir olgu olarak kabul etmeliyiz," ama bu yanıt belli bir sorun için yeterli değildir. Bilmek istenen şu veya bu tikel yasadır ve buna hiçbir yanıt verilmiş değildir. Örneğin "Uzay ve zaman arasında bir kare ilişkisinin olduğu cisimlerin düşme yasasının olanaklı en iyi olduğu" söyleniyorsa, matematik söz konusu olduğu kadarıyla başka herhangi bir güç kullanılabilir. Leibniz "Tanrı öyle yaptı" yanıtını verdiğinde, bu hiç de bir yanıt değildir. Bu yasanın kesin sebebini bilmek isteriz; bu tür genel belirlenimler dindarca gibi görünür, ama tatmin edici olmaktan uzaktır.

γ. Leibniz yeter sebebin monadların tasarımıyla ilişkili olduğunu söyler. Şeylerin ilkeleri monadlardır ki her biri başkaları üzerinde etkide bulunmaksızın kendi içindir. Şimdi eğer monadların Monadı olan Tanrı, mutlak töz ise ve bireysel monadlar Onun iradesiyle yaratılıyorsa, monadların tözselliği sona erer. Dolayısıyla, özleri aralarında

[260] *Leibnitzii Causa Dei asserta per justitiam ejus* (*Essais de Théodicée*, T. II), § 34-39, ss. 385, 386.

hiçbir ilişki olmamasına dayandığından bağımsız oldukları iddia edilen birçok monad ile tek tözsel monad arasında kendi içinde çözülmeden kalan bir çelişki söz konusudur. Fakat aynı zamanda dünyada varolan uyumu göstermek amacıyla Leibniz monadların monadlarla ilişkisini daha genel olarak zıt varoluşların, yani ruh ile bedenin birliği olarak anlar. O bu birliği farktan yoksun ve kavramsız bir birlik olarak, yani önceden-kurulmuş bir uyum olarak tasarlar.[261] Leibniz burada aynı saate ayarlanmış ve aynı süreyi gösteren iki saat örneğini kullanır;[262] aynı şekilde, düşünce krallığının hareketi ereklere göre belirlenmiş olarak devam eder ve cisimsel krallığın hareketi de genel nedensel bağıntıya göre ilerler.[263] Durum Spinoza'da olduğu gibidir, evrenin bu iki yanının birbiriyle hiçbir bağı olmayıp biri diğerini etkilemez, aksine her ikisi de birbirine karşı ilgisizdir; eksik olan gerçekte Kavramın farklılaşma ilişkisidir. Kavramdan yoksun soyut düşüncede, bu belirlenim şimdi yalınlık, örtüklük, başkası olan bakımından ilgisizlik, hiçbir harekete sahip olmayan bir kendine-yansıma formunu alır: Kırmızı soyut olarak böylece mavi, vb. bakımından bir ilgisizlik konumundadır. Daha önce olduğu gibi burada da Leibniz bireyleşme ilkesinden vazgeçer; o sadece dışlayıcı olarak bir olma ve başkası olana ulaşıp kapsamama anlamına sahiptir; ya da o, birliğin Kavramı değil de sadece sıradan tasarımın bir birliğidir. Ruh böylece içeriden geliştirilmiş bir dizi tasarım ve ideaya sahiptir ve bu dizi daha baştan itibaren yaratıldığı sırada ruha yerleştirilmiştir, yani ruh tüm dolaysızlığı içinde bu örtük belirlenimdir; gelgelelim belirlenim örtük değildir, aksine bu belirlenimin sıradan tasarıma yansıyan açınımı onun dış varoluşudur. Bu farklılaşmış tasarımlar dizisinin paralelinde şimdi bedenin veya ruha dışsal olanın hareketlerinin bir dizisi uzanır.[264] Her ikisi de realitenin özsel uğraklarıdır; onlar karşılıklı olarak ilgisizlerdir, ancak ayrıca özsel bir farklılık ilişkisine de sahiplerdir.

---

[261] Leibnitz, *Principes de la nature et de la grace*, § 3, s. 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, s. 70.

[262] Leibnitz, *Second et troisième éclaircissement du système de la communication des substances*, ss. 71-73.

[263] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 82, ss. 30; *Principes de la nature et de la grace*, § 11, s. 36.

[264] Leibnitz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, ss. 54, 55.

Şimdi her monad, kendi içinde kapalı olarak, beden ve bedenin hareketleri üzerinde hiçbir etkiye sahip olmadığı, fakat aynı zamanda onların atomlarının sonsuz çokluğu birbirine tekabül ettiği için, Leibniz bu uyumu Tanrı'ya yerleştirir; monadların Monadının ilişkisi ve etkinliğinin daha iyi bir ifadesi o halde onun monadların değişimlerinde uyumu önceden-kuran olmasıdır.[265] Tanrı yeter sebeptir, bu tekabül etmenin nedenidir; O atomlar çokluğunu öyle ayarlamıştır ki bir monadın içerisinden gelişen orijinal değişimler diğerlerinin değişimlerine tekabül etmektedir. Önceden-kurulmuş uyumu bir ölçüde şöyle düşünmek gerekir: Bir köpek dayak yediği zaman, dayağın kendisinde kendi kendisini açındırması şeklinde, köpekte acı ve dolayısıyla da dayağı atan kişi kendi kendisini açındırır; onların bütün belirlenimleri birbirine tekabül eder ama her biri bağımsız olduğu için bu onların nesnel bağıntısı aracılığıyla olmaz.[266] Dolayısıyla monadlar arasındaki uyum ilkesi onların kendilerine ait değildir, aksine onların mutlak birliği Tanrı'dadır ve O tam da bundan ötürü monadların Monadıdır. Başından itibaren Leibniz'in bu kavrayışa nasıl ulaştığını gördük. Her bir monad gerçekte tasarlama yetisine sahiptir ve böylelikle evrenin bir tasarımı, o nedenle de örtük olarak bütün dünyanın bütünlüğüdür. Fakat aynı zamanda bu tasarım bilinçte değildir; çıplak monad örtük olarak evrendir ve fark bu bütünlüğün ondaki gelişimidir.[267] Orada kendini geliştiren şey aynı zamanda diğer tüm gelişmelerle uyum içindedir; her şey tek bir uyumdur. "Evrende her şey sıkı sıkıya birbirine bağlanmıştır, tıpkı bir okyanus gibi tek parça halindedir: En ufak hareket bile etkisini her tarafa yayar."[268] Leibniz tek bir kum tanesinden yola çıkarak tüm evrenin tam gelişimi içinde kavranabileceğini savunur –kum tanesini baştan sona bilseydik. Kulağa hoş gelse de gerçekte tüm bunlarda pek bir şey yoktur; zira bir kum tanesini bilsek bile evrenin geri kalanı ondan bir hayli fazladır ve bir hayli farklıdır. Onun özünün evren olduğunu söylemek salt boş konuşmaktır: çünkü

---

[265] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 90, ss. 31; *Principes de la nature et de la grace*, § 12, 13, ss. 36, 37; § 45, ss. 37, 38.

[266] *Leibnitzii Oper*, T. II, I, ss. 75, 76.

[267] *Leibnitzii Principia philosophiæ*, § 58-62, s. 27; *Oper.*, T. II, I, ss. 46, 47.

[268] Leibnitz, *Essais de Théodicée*, T. I, I, § 9, ss. 85, 86.

öz olarak evrenin evren olmadığı bir gerçektir. Kum tanesine mevcut olmayan pek çok şey eklenmelidir; ve düşünce varolan kum tanelerinden fazlasını eklediği için evren ve evrenin gelişimi şüphesiz bu şekilde kavranabilir. O halde Leibniz'e göre her monad bütün evrenin bir tasarımına sahiptir veya bütün evrenin bir tasarımıdır ki, bu onun gerçekte genel olarak tasarım olduğunu söylemekle aynıdır; ama aynı zamanda o kendisinin bu tikel monad olmasını sağlayan belirli bir tasarımdır, dolayısıyla da tikel durum ve koşullarına göre tasarımdır.[269]

Kendinde monadın, evrenini oluşturan tasarımları, ondaki tinsel öğe olarak, kendi etkinlik ve arzularına göre kendi kendilerine gelişirler, tıpkı dış dünyanın hareketlerinin cisimlerin yasalarına göre gelişmesi gibi; bundan dolayı özgürlük içkin gelişmenin bu kendiliğindenliğinden başka bir şey değildir, ama bilinçte olduğu şekliyle. Buna karşılık manyetik iğne kendiliğindenliğe bilinç olmadan ve dolayısıyla da özgürlük olmadan sahiptir. Çünkü Leibniz manyetik iğnenin doğasının kuzeye dönmek olduğunu söyler; eğer bilinci olsaydı bunun kendi öz-belirlenimi olduğunu sanırdı; böylece doğasına uygun olarak dönme iradesine sahip olurdu.[270] Ama açıktır ki bilinçli tasarımların seyrinde zorunlu hiçbir bağ söz konusu değildir, aksine ardışıklık yoksunluğu ve olumsallık bulunacaktır, bunun sebebi Leibniz'e göre "yaratılmış bir tözün doğasının, onun başına gelen tüm durumlarda onu kendiliğinden (*spontanément*) yöneten belli bir düzene göre değişip durmasına işaret etmesidir; öyle ki tüm şeyleri gören kişi tözün mevcut durumunda geçmişi de geleceği de tanır. Tikel tözün bireyselliğini belirleyen düzen yasası başka her tözde ve evrenin bütününde meydana gelen şeyle tam bir ilişkiye sahiptir." Bunun anlamı, monadın ayrı bir şey olmaması ya da ona dair, biri onu form söz konusu olduğu kadarıyla tasarımlarını kendiliğinden üretiyor gibi gösteren ve diğeri de onu bütün zorunluluğun bir uğrağı gibi gösteren iki görüşün olmasıdır; Spinoza buna onu her iki yanından görmek derdi. O nedenle örneğin organik bir bütün, bir insan, amacının kendi kendisinden hareketle öne sürülmesidir: aynı zamanda onun Kavramında başka bir şeye yönelme söz konusudur. Şunu şunu tasarlar, şunu şunu ister; etkinliğiyle

[269] Leibnitz, *Principes de la nature et de la grace*, § 12, 13, ss. 36, 37; *Oper.*, T. II, 1. s. 337.
[270] Leibnitz, *Essais de Théodicée*, T. II, III, § 291, ss. 184, 185; T. I, I, § 50, s. 119.

meşgul olup değişimlere yol açar. İçsel belirlenimi böylece cisimsel belirlenim haline gelir ve dolayısıyla da değişim onun kendisinin ötesine geçer; neden olarak görünerek başka monadları etkiler. Ama bu başkası-için-Varlık yalnızca bir görünüştür. Zira başkası, yani edimsel olan, monad onu belirlediği veya olumsuz kıldığı ölçüde, monadın kendinde taşıdığı edilgin öğedir: Tüm uğraklar aslında orada içerilir ve tam da bu nedenden ötürü başka monadlara gerek duymaz, aksine kendinde monadların yasalarını taşır. Ama eğer başkası-için-Varlık salt görünüşse, aynı şeyi kendi-için-Varlık için de söylemek mümkündür; çünkü bunun sadece başkası-için-Varlığa göre bir anlamı vardır.

Leibniz'in felsefesindeki önemli nokta tasarımın bu zihinselliğidir, fakat Leibniz bunu gerçekleştirmeyi başaramamıştır; ve aynı nedenden ötürü bu zihinsellik aynı zamanda mutlak olarak bağımsız kalmış olan çokluktur, çünkü bu zihinsellik Bir üzerinde egemenlik sağlayamamıştır. Kendisinden çıktığı kadarıyla ilerleyen Kavramdaki ayrılığı ya da ayrı bağımsızlık içindeki görünüşü, Leibniz birlik içine getirmeyi başaramamıştır. Karşılıklı olarak neden ve etki olarak görünen bu iki uğrağın, zihinsel tasarımların seyri ile dışsal şeylerin seyrinin uyumu, Leibniz tarafından kendilerinde ve kendileri için ilişki içine getirilmemektedir; bu nedenle o, her biri diğeri bakımından edilgin olsa da ayrı durmalarına izin verir. Şüphesiz o, bunların her ikisini tek bir birlik içinde de ele alır, ama etkinlikleri aynı zamanda kendileri için değildir. Her öne ilerleme böylece kendi başına alındığında kavranamaz hale gelir, çünkü tasarımın seyri, kendindeki amaçlar yoluyla, bu Başka-Varlık ya da edilginlik uğrağını gerektirir; ve gene neden ve etki bağıntısı da evrenseli gerektirir: Fakat her biri bu başkası uğrağından yoksundur. Leibniz'e göre önceden-kurulmuş uyumun yol açacağı birlik, yani insanın irade belirlenimi ile dış değişimin uyumlu olması, o halde aslında dışarıdan değilse de bir başkası aracılığıyla sağlanır, çünkü bu başkası Tanrı'dır. Monadlar Tanrı'nın huzurunda bağımsız olmayıp, aksine Onda ideal ve özümsenmiştir.

Bu noktada, daha önce ayrı düşmüş olanların gereken birliğinin bizzat Tanrı'nın kendisinde kavranması gerektiği talebi devreye girecektir; ve Tanrı kavranamaz olanın yükünü üzerine almış olma gibi

özel bir ayrıcalığa sahiptir. Tanrı sözcüğü o nedenle kendisi yalnızca hipotetik olan bir birliğe götüren geçici çaredir; çünkü bu birliğin dışında çokluğun süreci tanıtlanmış değildir. Tanrı bu yüzden daha sonraki felsefede öncekinde olduğundan çok daha büyük bir rol oynar, çünkü başlıca talep düşünce ile Varlık arasındaki mutlak karşıtlığın kavranmasıdır. Leibniz'de düşüncenin ilerlediği kapsam evrenin kapsamıdır; kavramanın son bulduğu yerde evren de son bulur ve Tanrı başlar, öyle ki daha sonraları, kavranmanın Tanrı açısından küçük düşürücü olduğu, çünkü Onun böylece sonluluğa alçaltıldığı bile ileri sürülmüştür. Bu işleyiş yönteminde, başlangıç belirli olandan yapılır, şunun şunun zorunlu olduğu ifade edilir; ama ikinci olarak, bu uğrakların birliği kavranmamış olduğu için söz konusu birlik Tanrı'ya aktarılır. Tanrı o yüzden bir bakıma içerisine tüm çelişkilerin aktığı tahliye kanalıdır: Leibniz'in *Théodicée*'si tam da bu türden popüler bir özettir. Ne var ki daha araştırılacak türlü türlü kaçamak –Tanrı'nın adaleti ve merhametine karşıtlık içinde bunların birbirlerini etkisizleştirdiği; Tanrı'nın ön-bilgisi ile insan özgürlüğünün nasıl bağdaştırıldığı–, ne meselenin köküne inen ne de iki yanın uğraklar olduğunu gösteren türlü türlü sentezler söz konusudur.

Leibniz'in felsefesindeki başlıca uğraklar bunlardır. Bu felsefe dar bir anlak belirleniminden, yani mutlak çok çeşitlilikten başlayan bir metafiziktir, öyle ki bağıntı ancak süreklilik olarak kavranabilmektedir. Böylelikle mutlak birlik şüphesiz bir kenara bırakılmakta, ama gene de önvarsayılmaktadır; bireylerin birbirleriyle olan birlikteliği ancak şu şekilde açıklanacaktır: Bireylerin değişimlerindeki uyumu Tanrı belirlemektedir. Bu bir anlak kategorisi, soyut bireyselliğin mutlaklığı kategorisi üzerine kurulmuş yapay bir sistemdir. Leibniz'de önem taşıyan şey maksimlerde, bireysellik ilkesinde ve ayırtedilemezlik maksiminde yatar.

2. Wolff

Wolff'un felsefesi gerçekte Leibniz'in felsefesinin kılı kırk yararcasına sistematik hale getirilişi olduğundan doğrudan doğruya bu felsefeye bağlıdır, keza bu yüzden Leibniz-Wolff felsefe sistemi diye de adlandırılmaktadır. Wolff matematikte büyük şöhrete

ulaşmış, ayrıca felsefesiyle de ün kazanmıştır; felsefesi uzun süre Almanya'da diğerlerini gölgede bırakmıştır. Anlakla iş yapan bir öğretmen olan Wolff'ta, bir bütün olarak insan tasarımlarında mevcut olan felsefi öğenin sistematik bir açınımını buluyoruz. Özellikle de genel olarak Alman kültürüyle olan bağı bakımından ona, büyük ve ölümsüz bir övgü bahşedilmektedir; tüm diğerleri arasından ona Almanların öğretmeni demek mümkündür. Aslında Wolff'un felsefeyi Almanya'da doğallaştıran ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Felsefeyle ilgili yazılarını Alman dilinde kaleme almak gibi özel bir sebepten ötürü Tschirnhausen ve Thomasius da bu şerefe nail olmuşlardır. Tschirnhausen'in ve Thomasius'un felsefesinin içeriğiyle ilgili olarak söylenecek pek bir şey yok; o güya sağlıklı akıldır –onda hep, başlangıcın düşünceyle yapıldığı sığ bir karakter ve boş bir evrensellik söz konusudur. Düşüncenin evrenselliği bu durumda, tıpkı evrenselliği itibarıyla belirli hiçbir içeriği olmayan ahlaksal bir maksimde olduğu gibi, her şey orada mevcut olduğu için bizi doyuma ulaştırır. O halde Felsefeyi değilse de düşünce formundaki düşünceleri genel bir iyelik haline getiren ilk Wolff olmuştur ve Almanya'da salt duygudan, duyusal algıdan ve sıradan tasarımdan kaynaklanan konuşmaların yerine bunu geçirmiştir. Kültür açısından bu son derece önemli olmakla birlikte, gerçekte burada bizi, bu düşünce formundaki içeriğin kendini Felsefe olarak kabul ettirmesi dışarıda tutulmak kaydıyla, ilgilendirmemektedir. Bu felsefe, bir anlak felsefesi olarak, dönemin sıradan kültürü haline gelmiştir; ondaki asli ilke belirli, anlıksal düşünce olup, bilgi alanının kapsamına giren bütün konulara uzanır. Wolff Almanya için ve genel olarak dünya için bilinç dünyasını tanımlamıştır ki, geniş anlamda Aristoteles'in de aynı şeyi yapmış olduğunu söyleyebiliriz. Onu Aristoteles'ten ayıran nokta, Wolff'un bunu yaparken benimsemiş olduğu bakış açısının salt anlağa ait olmasıdır, oysa Aristoteles konuyu spekülatif bir şekilde irdelemiştir. Wolff'un felsefesi o halde şüphesiz Leibniz'in attığı temeller üzerinde inşa edilmiştir, ama öyle bir şekilde ki, spekülatif öğe ondan tamamen çıkarılıp atılmıştır. Henüz kendine özgü ve barbar bir formda olsa da ilk defa Böhme'de ortaya çıktığını gördüğümüz daha yüksek anlamda tözsel olan tinsel felsefe, Almanya'da

herhangi bir iz veya etki bırakmaksızın tamamen kayıplara karışmıştır; onun dili bile unutulup gitmiştir.

Christian Wolff'un hayatındaki başlıca olaylar şunlardır: Bir fırıncının oğluydu ve 1679 yılında Wroclaw'da doğdu. İlk olarak Teoloji, ardından da Felsefe okudu ve 1707'de Halle'de Matematik ve Felsefe profesörü oldu. Burada dindarlık taslayan teologlar, özel olarak da Lange ona alçakça davranmışlardır. Dindarlık bu anlağa güvenmiyordu; nitekim dindarlık, eğer gerçekse, spekülatif doğa taşıyan ve bu anlağın ötesine geçen bir içeriği cisimleştirir. Hasımları yazılarıyla hiçbir gelişme gösteremediklerinden entrikalara başvurdular. Askerlerden başka bir şeyle alakası olmayan kaba saba bir adam olan, II. Frederick'in babası Kral I. Frederick William'a, Wolff'un determinizmine göre özgür iradenin olanaksız olduğu ve bu yüzden de askerlerin kendi özgür iradeleri nedeniyle değil Tanrı'nın özel bir tasarrufu gereği (önceden-kurulmuş uyum) firar ettikleri fikrini iletttirdiler –ordu arasında yayılacak olursa aşırı ölçüde tehlikeli olacak bir öğreti. Öfkeden deliye dönen kral derhal, Wolff'un Halle'yi ve Prusya devletlerini kırksekiz saat içinde terk etmezse asılacağı kararını çıkardı. Wolff böylece 23 Kasım 1723 tarihinde Halle'yi terk etti. Teologlar tüm bunlara Wolff'a ve felsefesine karşı vaaz verme skandalını da eklediler ve dindar Franke, Wolff görevden alındığı için kilisede diz çöküp Tanrı'ya şükretti. Gelgelelim şenlik uzun sürmedi. Wolff Kassel'e giderek orada hemen Marburg felsefe fakültesine ilk profesör olarak atandı ve aynı zamanda Londra, Paris ve Stockholm Bilim Akademilerinin bir üyesi yapıldı. Rus çarı I. Petro onu St. Petersburg'da yeni kurulan Akademinin başkan yardımcısı yaptı. Wolff Rusya'ya da çağrıldı, ama o bu daveti geri çevirdi; bununla birlikte, fahri bir görev edindi, Bavyera Elektörü tarafından bir Baron yapıldı ve uzun sözün kısası, durum şimdi de öyle olsa da, kamunun o dönemde daha özel olarak çok fazla önem verdiği ve Berlin'de derin bir sansasyon yaratacak kadar büyük kamusal payeler yüklendi. Wolffçu felsefe konusunda hüküm vermek üzere Berlin'de bir komisyon kuruldu –çünkü onu kökünden söküp atmak mümkün değildi– ve komisyon onun zararsız olduğunu, yani devlet ve din açısından hiç tehlikesi olmadığını ilan etti; ayrıca teologların onu bir tartışma

konusu yapmalarını yasaklayarak, yaygara koparmalarına bütünüyle son verdi. Frederick William oldukça saygılı ifadelerle Wolff için bir geri dönme emri çıkardı, fakat Wolff bunun samimi olduğuna pek güvenmediği için ona uyma konusunda tereddüt yaşadı. 1740 yılında II. Frederick'in tahta çıkması üzerine en saygın ifadelerle yeniden geri çağrıldı (Lange bu arada ölmüştü) ve o ancak o zaman bu emre riayet etti. Wolff üniversitenin rektör yardımcısı oldu, ama ömrü şöhretinden uzun sürdü ve sonunda derslerine katılım pek olmadı. 1754'te öldü.[271]

Tschirnhausen ve Thomasius gibi Wolff da eserlerinin büyük bir kısmını kendi anadilinde kaleme almıştır, buna karşılık Leibniz çoğunlukla Latince veya Fransızca yazmıştı. Bu önemli bir meseledir, çünkü daha önce belirttiğimiz gibi (ss. 120 ve 148), bir bilimin bir ulusa ait olduğunu söylemek ancak ulus ona kendi dilinde sahipse mümkündür ve bu özellikle de Felsefede şarttır. Zira düşünce tam da bu özbilince ait olma ya da mutlak bir şekilde kendi kendine ait olma uğrağını kendisinde taşır; "*Determination*" yerine "*Bestimmtheit*" [Belirlenim], "*Essenz*" yerine "*Wesen*" [Öz] ifadesini kullandığımız zaman olduğu gibi, ifade aracı kişinin kendi dili olduğu zaman, bilincimiz açısından, tasarımların mutlak bir şekilde kendisine ait olduğu dolaysızca mevcuttur; onun işi daima bunlarladır ve onlar hiçbir surette ona yabancı değillerdir. Latince dilinin bir söyleniş tarzı, belli bir tasarım alanı ve kapsamı vardır; insanların Latince yazdıkları zaman sönük bir serbestlik içinde olmaları hemen doğal karşılanır; insanların kendilerini söylemeye bıraktıkları şeyi Latincede okumak veya yazmak imkânsızdır. Wolff'un felsefi eserlerinin başlıkları devamlı olarak böyle bir doğa taşırlar: "İnsan Anlağının Güçleri Üzerine Rasyonel Düşünceler ve Hakikatin Bilgisinde Doğru Kullanımları," Halle, 1712, 8 cilt; "Tanrı, Dünya, İnsan Ruhu ve keza Genel Olarak Tüm Şeyler Üzerine Rasyonel Düşünceler", Frankfurt ve Leipzig, 1719; "İnsanların Eylem ve Davranışları Üzerine," Halle, 1720; "Toplumsal Yaşam Üzerine," Halle, 1720; "Doğanın İşleyişi Üzerine," Halle, 1723, vb. Wolff Felsefenin her bölümü üzerine, hatta iktisat üzerine

[271] Buhle, *Geschichte der neuern Philosoph.*, Cilt IV, II, ss. 571-582; Tiedemann, *Geist der speculativen Philos.*, Cilt VI, ss. 511-518; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt III, § 79, ss. 195, 196.

dört yapraklı formalar halinde Almanca ve Latince yazılar yazmıştır –Latince hacimli yirmiüç cilt ya da yaklaşık dört yapraklı kırk forma. Matematikle ilgili eserleri epeyce forma daha tutar. O Leibniz'in diferansiyel ve integral hesabını genel kullanıma açmıştır.

Wolff'un felsefesi ancak genel içeriği itibarıyla ve bir bütün olarak alındığında, yani ancak monadların temel belirlenimleri ve teodise ile ilişkisi bakımından Leibniz'in felsefesidir –o bunlara sadık kalmıştır; diğer içeriklerin hepsi empirik olup, duygu ve arzularımızdan türetilmektedir. Wolff aynı şekilde genel idealara ilişkin Kartezyen ve diğer tanımları da bütünüyle kabul etmişti. Bundan dolayı onda, soyut önermeler ve bu önermelerin büyük bir kısmını inşa etmesini sağlayan şüphe duyulamaz hakikate dayanan, deneyimlerle iç içe geçmiş kanıtlarını buluyoruz; Wolff eğer bir içerik ortaya çıkacaksa, dayandığı temelleri bu şekilde inşa etmeli ve türetmeliydi. Spinoza'da ise tam aksine mutlak töz ve tözün daimî geri dönüşü dışında hiçbir içerik bulunmaz. Şimdi tamamen bağımsız ve önceki derin metafiziksel duruş noktasıyla herhangi bir bağı yokmuş gibi görünen Almanya'nın kültürüne Wolff'un yaptığı hizmetlerin büyüklüğü (*yukarıda*, s. 311), Felsefenin içerisine gömüldüğü yavanlık ve içsel içeriksizlik durumu ile orantılıdır. O bunu formel disiplinlerine ayırarak, geometrik yöntemlerin kılı kırk yaran bir uygulanışıyla anlak belirlenimleri içerisine geçirmiştir; ve İngiliz filozoflarla eşzamanlı olarak anlak metafiziği dogmatizmini moda haline getirmiştir –mutlak ve rasyonel olanı kendini dışarıda tutan düşünce-belirlenimleri ve ilişkileri (bir ve çok, yalın ve bileşik, sonlu ve sonsuz, nedensel bağıntı, vb. gibi) aracılığıyla belirleyen bir felsefe yapma biçimi. Wolff okulların Aristotelesçi felsefesini tümüyle yerinden etmiş ve Felsefeyi Alman ulusuna ait sıradan bir bilim haline getirmiştir. Fakat bunu yanı sıra, Felsefeye, günümüze dek gelmiş, bir tür norm işlevi gören sistematik ve gerekli bir bölümleme kazandırmıştır.

Teorik felsefe içinde Wolff, ilkin skolastik yorum veya türetimlerden arındırılmış Mantığı irdeler; bu onun sistematik hale getirdiği anlak mantığıdır. İkinci aşama dört kısımdan oluşan Metafiziktir: İlk olarak, Varlık (ὄν [on]) ve onun Bir ve İyi olması gibi soyut ve tamamen genel felsefi kategorilerin irdelenişi olan Ontoloji gelir; bu

soyut metafizik içinde ayrıca ilinek, töz, neden ve etki, fenomen, vb. söz konusudur. İkinci sırada Kozmoloji, genel bir cisim öğretisi, dünya öğretisi vardır; burada dünyayla ilgili, rastlantının, sıçrama veya atlamaların olmadığı şeklinde soyut metafiziksel önermeler buluruz –süreklilik yasası. Wolff doğa bilimini ve doğal tarihi dışarıda bırakır. Metafiziğin üçüncü kısmı rasyonel psikoloji ya da pnömatolojidir, ruhun yalınlığı, ölümsüzlüğü, maddi olmayışı ile ilgili ruh felsefesidir. Son olarak dördüncüsü de Tanrı'nın varoluş kanıtlarını ortaya koyan doğal teolojidir.[272] Wolff ayrıca (iii. bölüm) empirik bir psikolojiyi de araya ekler. Pratik felsefeyi Doğa Hakları, Ahlak, Ulusların Hakları veya Siyaset ve İktisada ayırır.

Bütün; tanımlar, aksiyomlar, teoremler, şerhler, gerekçeler, vb. gibi geometrik formlar içinde açımlanmaktadır. Matematikte anlak kendi yerini bulur, çünkü üçgen üçgen kalmaya devam etmelidir. Wolff bir yandan karakter itibarıyla tamamen belirsiz geniş kapsamlı araştırmalarla işe başlar, diğer yandan ise önermeler ve kanıtları bakımından sıkı sıkıya yöntemsel bir tarza bağlı kalır. Yöntem gerçekte Spinoza'nın yöntemine benzemektedir, tek farkı onunkinden daha ruhsuz ve cansız olmasıdır. Wolff her türden içeriğe aynı yöntemleri uygular –onun birçok faydalı beceriler kazandırarak en sıradan refleksiyonları ve yönleri geometrik forma soktuğu uygulamalı denen matematiği gibi büsbütün empirik içeriğe bile. İçerik kendini bizim tasarımımız karşısında bu form olmaksızın doğrudan doğruya akladığı zaman olduğu gibi, bu pek çok durumda hiç şüphe yok ki onun eserine son derece kılı kırık yaran bir yön katmaktadır. Zira Wolff ortaya önce, gerçekte bizim sıradan tasarımlarımıza dayanan belli tanımlar koyarak ilerler, çünkü bunları anlak belirlenimlerinin boş formuna çevirmiştir. Bundan dolayı tanımlar salt nominal tanımlardır ve onların doğru olup olmadığını ancak yalın düşüncelerine işaret eden tasarımlara karşılık gelip gelmediklerini görerek biliriz. Bu akıl yürütme biçiminde gerçek önem taşıyan form tasımdır ve Wolff'ta bu genellikle katılık ve formalizm ucuna varır.

---

[272] Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott. der Welt und der Seele des Menschen* (Halle, 1741), I, ii, § 114, 120, ss. 59, 60, 62, 63; iv, § 575-581, 686, ss. 352-359, 425; v, § 742, s. 463; § 926, s. 573; vi, § 928, s. 574, vd.

Dört küçük cildin konusu olan matematik altında Wolff ayrıca mimarlığı ve askerlik bilimini irdeler. Mimarlıktaki önermelerden biri şudur: "Pencereler iki kişi sığacak kadar geniş olmalıdır." Kapı yapmak da bir ödev olarak açımlanır ve çözüm bundan hareketle sunulur. Sonraki en iyi örnek savaş sanatından gelir. "Dördüncü önerme. Düşman için kaleye yanaşmak kaleye yaklaştıkça hep daha zordur." Tehlikenin daha büyük olduğunu söylemek yerine –ki bir önemi olmayacaktır– "Kanıt" gelir. "Düşman kaleye yaklaştıkça tehlike daha büyük olur. Ama tehlike büyük oldukça saldırılara karşı koymak ve elden geldiğince tehlikeyi savuşturmak amacıyla gösterilmesi gereken direniş de daha büyüktür. Bundan dolayı, düşman kaleye yaklaştıkça kaleye yanaşmasını daha zorlaştırmak gerekir. Q.E.D."[273] Sebep olarak tehlikenin artması sunulduğundan bütün yanlıştır ve eşit hakikatle aksini söylemek mümkündür. Zira eğer düşmana başlangıçta olası tüm direniş sergileniyorsa, düşman kaleye hiç yaklaşamaz, dolayısıyla da tehlike daha büyük hale gelemez. Daha büyük direniş şu ahmakça nedene değil, reel bir nedene sahiptir –yani garnizon şimdi daha yakında olduğundan ve dolayısıyla da dar bir alanda etkinlik gösterdiğinden daha büyük bir direniş sergileyebilir. Bu son derece önemsiz şekilde Wolff her türden içeriğe ilerler. Bütün genişlik ve kapsamlılığı içinde sunulan bu kılı kırk yarma barbarlığı ya da bu barbarlığın kılı kırk yarması zorunlu olarak kendi kendini itibarsızlaştırmıştır; ve geometrik yöntemin neden biricik ve nihai bilgi yöntemi olduğunun sebebine dair belli bir bilinç olmaksızın, uygulamalarındaki ahmaklığa ilişkin içgüdü ve dolaysız bir bilinç bu yöntemin bir kenara atılmasına neden olmuştur.

3. Almanya'nın Popüler Felsefesi

Popüler felsefe sıradan bilincimizi göklere çıkarıp nihai ölçüt haline getirir. Spinoza'da her ne kadar işe ön-varsayılan tanımlarla başlıyor olsak da, içerik gene de derin bir şekilde spekülatif bir doğa taşır ve sıradan bilinçten türetilmemektedir. Spinoza'da düşünme salt

[273] Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, I: Anfangsgründe der Baukunst, II, Prop. 8, s. 414; Problem 22, ss. 452, 453; II: Anfangsgründe der Fortification, I, s. 670.

formdan ibarettir, çünkü içerik düşünmenin kendisine aittir; o kendinde düşüncenin içeriğidir. Spekülatif içerikte aklın içgüdüsü başlı başına doyuma ulaşır, çünkü kendini kendi içerisinde bütünleştiren bir bütünlük olarak bu içerik kendinde kendisini düşünceye hemen aklamaktadır. Spinoza'da içerik ancak dışsal bir zemine sahip olmadığı ölçüde zeminsizdir, ama kendinde bir zemindir. Gelgelelim eğer içerik sonlu ise, böyle bir durumda bu sonludan başka bir zemine sahip olmayı arzuladığımız için dışsal bir zemin talebi söz konusudur. Wolff'un felsefesi form bakımından hâlâ düşünceyi yetke kılıyor olsa bile, içeriği bakımından aslında popüler bir felsefedir. O nedenle, Kant'ın dönemine dek Wolff'un felsefesi rakipsizdi. Baumgarten, Crusius ve Moses Mendelssohn, her biri bağımsız bir şekilde Wolff'la aynı hat üzerinde çalışıyordu; bu bahsettiğimiz isimlerin felsefesi form bakımından popüler ve zarifti. Kılı kırk yaran yöntemleri çıkarılıp atılsa da Wolff'un felsefesi böylece devam ettirilmiştir: Bununla birlikte, daha öte hiçbir ilerleme sağlanmış değildir. İlgilenilen sorun eksiksizliğe nasıl ulaşılacağı idi –neyi düşünmek mümkün, neyi mümkün değil; metafizik en az tutarlılığa ve en tam boşluğa indirgendi, öyle ki dokusunda tek bir lif bile sağlam kalmadı. Mendelssohn kendini filozofların en büyüğü olarak görüyordu ve dostları da onu aynen öyle görüp yere göğe sığdıramıyordu. Bu baylar kendi sönük soyutlamalarına parlak bir Platoncu form kazandırmak için ne denli çaba göstermiş olurlarsa olsunlar, Mendelssohn'un "Morgenstunden" eserinde bulduğumuz şey gerçekte kuru bir Wolffçu felsefedir.

Ele aldığımız Felsefe formları, genel anlak belirlenimlerinden kaynaklanıyor olmakla birlikte, deneyim ve gözlemi ya da genel olarak empirik yöntemi bununla birleştirmek gibi özel olarak metafiziğe ait bir karakter taşırlar. Bu metafiziğin bir yanı, düşüncenin karşıtlıklarının bilince getirilmesi ve dikkatin bu çelişkinin çözümüne yöneltilmesidir. Düşünce ile Varlık veya uzam, Tanrı ile dünya, iyi ile kötü, bir yanda Tanrı'nın gücü ve öngörüsü ile diğer yanda dünyadaki kötülük ve insan özgürlüğü: İnsanların dikkatini bu çelişkiler, ruh ile tin karşıtlıkları, kavranan şeyler ile maddi şeyler ve bunların karşılıklı ilişkisi çekmiştir. Bu karşıtlıkların ve çelişkilerin çözümünün sunulması gerekir ve Tanrı, içinde tüm bu çelişkilerin çözüldüğü Bir olarak

ortaya konur. Ana unsurları itibarıyla tüm bu felsefelerde ortak olan nokta budur. Ancak bu çelişkilerin kendilerinde çözülmediğini, yani varsayımın hükümsüzlüğünün kendinde tanıtlanmadığını ve böylelikle de gerçek somut çözümün ortaya çıkmamış olduğunu da belirtmemiz gerekir. Tanrı tüm çelişkileri çözen olarak görülse bile, bu çelişkilerin çözümü olarak Tanrı düşünülen ve kavranan bir şey olmaktan ziyade laftan ibarettir. Eğer Tanrı nitelikleri içinde kavranıyorsa ve öngörü, her yerde mevcut olma, her şeyi bilme, güç, bilgelik, iyilik, adalet, vb. bizzat Tanrı'nın nitelikleri olarak görülüyorsa, bu nitelikler düpedüz çelişkilere yol açarlar; ve Leibniz niteliklerin birbirlerini etkisizleştirdiğini, yani birbirlerini ortadan kaldıracak şekilde birleşmiş olduklarını söyleyerek bu çelişkileri uzaklaştırmaya çalışmıştı (*yukarıda*, s. 310). Gelgelelim bu böyle bir çelişkinin gerçek bir kavranışı değildir.

Bu metafizik bir Platon'a veya bir Aristoteles'e ait eski felsefeye büyük ölçüde ters düşer. Eski felsefeye daima yeniden dönebilir, hakikatini kabul edebiliriz; ulaşmış olduğu gelişme aşamasında tatmin edicidir –kavrandıkları şekliyle, düşüncenin koymuş olduğu tüm problemleri buluşturan somut bir merkez noktası. Gelgelelim bu modern metafizikteyse karşıtlıklar salt mutlak çelişkilere geliştirilmektedir. Tanrı gerçekten de onların mutlak çözümü olarak sunulur, ama sadece soyut bir çözüm olarak, bir Öte olarak; tüm çelişkiler içerikleri bakımından bu yanda çözülmemiş ve açıklanmamıştır. Tanrı bu çelişkilerin ebediyen çözüme kavuşturulduğu Bir olarak kavranmaz; O Tin olarak, Teslis olarak kavranmamaktadır. Onunla Onun başkası, Oğul, arasındaki bu karşıtlık ve bu karşıtlığın çözülüşü, Tin olarak ve Birde Üç olan Tin olarak bir tek Onda kapsanır; akıl olarak bu somut Tanrı ideası şimdilik Felsefeye giriş yapmış değildir.

Şimdi başka ulusların felsefi çabalarına retrospektif bir şekilde göz atabilmemiz için dikkatimizi Felsefenin daha öte ilerleyişine çevireceğiz. Bir kez daha, anlağın bu çorak felsefesinin yolunu tutan Kuşkuculuğu görüyoruz. Fakat o bu kez aslında İdealizm formundadır ya da belirlenimler özbilincin öznel belirlenimleridir. Dolayısıyla düşüncenin yerine şimdi kendini gösteren Kavramı buluyoruz. Nasıl ki Stoacılarda belirlilik bir düşünce nesnesi olarak görülüyorsa, modern

çağda da hareket etmeyen yalınlık formu olarak düşüncenin bu aynı belirimiyle karşılaşıyoruz. Bütünlüğün imgesi veya içsel bilinci, dünyanın kendi hakikati olarak önünde bulduğu ve Kavramının yolunu tuttuğu mutlak tin, ancak burada mevcuttur –bu başka bir içsellik ilkesi, onun kendisinden ve kendisi için ortaya koymak için çaba gösterdiği zihnin başka bir kendindeliğidir, öyle ki akıl bunun bir kavranışıdır, yani tüm realite olduğunun kesinliğine sahiptir. Antiklerde, bilincin kendinde ve kendi için Varlığı olarak akıl (λόγος [logos]), yalnızca dil olarak etersel ve biçimsel bir varoluşa sahipti, burada ise varolan töz olarak kesinliğe sahiptir. Bundan dolayı Descartes'ta Kavramla Varlığın birliği, Spinoza'da evrensel realite söz konusudur. Kendilerinde sabit düşüncelerin hareketine ilişkin Kavramın ilk başlangıcı, yöntem olarak basitçe nesnesinin dışına düşen hareketin onun içerisine girmesinde ya da özbilincin düşünce içerisine girmesinde bulunur. Düşünce belirtiklikten yoksun örtüklüktür, duyusal bir şeye hiç benzemeyen nesnel bir kiptir; fakat aynı zamanda özbilincin edimselliğinden de tamamen farklıdır. Şimdi düşünceye dâhil olduğunu gördüğümüz bu Kavram henüz ele almamız gereken üç tür forma sahiptir; ilk olarak, bireysel özbilinç formu ya da genel olarak biçimsel tasarım; ikinci olarak, kendini ister düşünce nesneleri, belirli tasarımlar olsunlar ister edimsellik formuna sahip olsunlar tüm nesnelere uygulayan evrensel özbilinç formu –eşdeyişle o kendini, düşüncede saptanmış olana, belirlenimleri zengin olan ve bir Öte olarak görülen zihinsel dünyaya ya da gerçekleşmiş olduğu haliyle zihinsel dünyaya, burada ve etrafımızdaki dünyaya uygulamaktadır. Edimsel Kavram sonraki bölümde bu iki şekilde ve yalnızca bu şekillerde mevcuttur; çünkü, üçüncü olarak, henüz düşünceye geri alınmış olarak ya da kendini-düşünme veya Kavramın düşünülmesi olarak bulunmamaktadır. Bu evrensel özbilinç, bütününde, anlayıp kavrayan bir düşünce olsa da, bu üçüncü düşünce türü, özünde realiteyi oluşturuyor olarak, yani İdealizm olarak görülen Kavramın bizzat kendisidir. Bu üç yön de gene kendilerini, önceki gibi, uygar dünyada biricik önem taşıyan üç ulusa böler. Kavramın empirik ve tamamen sonlu formu İngilizlere aittir; her şeye teşebbüs ederek, kendini realitesi içinde kurarak, tüm belirlenimi ortadan kaldırması ve böylece evrensel, sınırsız, arı özbilinç

olması bakımından bunun formu Fransızlara aittir; ve son olarak, bu kendindeliğin kendi içerisine girmesi, mutlak Kavramın düşünülmesi Almanlara aittir.

2. GEÇİŞ DÖNEMİ

Kant'ın felsefesine ulaşılana dek düşüncede bulduğumuz çöküş, bu dönemde anlak metafiziğine karşı savunulan, kendisi de az çok bir metafizik olan genel bir popüler felsefe, reflektif empirizm denebilecek şeyde ortaya çıkmaktadır; aynı şekilde öte taraftan bu metafizik, tikel bilimlere uzandığı ölçüde empirizm olmaktadır. Bu metafiziksel çelişkilere karşı, metafiziksel sentezin yapaylıklarına karşı, Tanrı'nın desteğine, önceden-kurulmuş uyuma, olanaklı en iyi dünyaya, vb. karşı, bu salt yapay anlağa karşı, şimdi, kültürlü insanın bağrında duyumsanan, sezgisel bir şekilde algılanan ve onurlandırılan şey ile ilgili olarak zihne içkin olan sabit ilkelerin öne sürüldüğünü veya iddia edildiğini görüyoruz. Çözümü ancak Ötede, Tanrı'da bulacağımız yönündeki iddiadan ayrı olarak sabit ve kalıcı bir içeriğe ilişkin bu somut ilkeler, şimdi ve burada bir uzlaşım oluşturmakta, bir bağımsızlık konumu benimsemekte ve genel olarak sağlıklı insan anlağı olarak adlandırılan şeyde buldukları zihinsel bir dayanağa bürünmektedirler. Bu tür belirlenimler, eğer insanın duyguları, sezgileri, yüreği ve anlağı ahlaken ve zihnen biçimlendirilmişse aslında tamamen iyi ve geçerli bulunabilirler; çünkü bu durumda insanlara daha iyi ve daha asil duygular ve arzular hükmedebilir ve bu ilkelerde daha evrensel bir içerik ifade edilebilir. Ancak insanlar sağlam akıl dediğimiz şeyi –ki, insanın bağrına doğuştan yerleştirilmiştir– içerik ve ilke haline getirdiklerinde, sağlıklı insan anlağı kendisinin doğaya ait bir duygu ve bilgiyle özdeş olduğunu keşfeder. İneğe tapan, yeni doğan çocukları ortada bırakan veya katleden, her türden barbarca işler yapan Hintliler, kuşa, Apis'e dua eden Mısırlılar ve ayrıca Türkler, bunların hepsi de doğaca benzer bir sağlıklı insan anlağına sahiptir. Fakat kaba ve barbar Türklerin sağlıklı insan anlağı ve doğal duygusu, ölçüt olarak alındığında, sarsıcı ilkelerde sonuçlanır. Bununla birlikte, biz sağlıklı insan anlağından, doğal duygulardan söz ederken hep kültürlü bir zihni göz önünde tutarız; kendilerinde buldukları sağlıklı insan anlağını, doğal

bilgiyi, dolaysız duygu ve özlemleri bir kural ve norm haline getirenler, dinin, ahlakın ve dürüstlüğün insanın bağrında mevcut olduğu keşfedildiğinde, bunun bu tür ilkeleri ilkin doğal duygulara çeviren kültür ve eğitimden kaynaklandığını bilmezler. Burada böylece doğal duygular ve sağlıklı insan anlağı ilke haline getirilmektedir ve bu başlıklar altına pek çok şeyin girdiğini görmek mümkündür. Felsefenin onsekizinci yüzyılda almış olduğu form o halde budur. Bir bütün olarak alındığında üç bakış açısını ele almak gerekir; ilk olarak başlı başına Hume'u, ardından İskoçları ve üçüncü olarak da Fransız felsefesini görmeliyiz. Hume bir kuşkucudur; İskoç felsefesi Hume'un kuşkuculuğuna karşı çıkar, Fransız felsefesi de Alman "aydınlanma"sında (bu ifadeyle, Alman felsefesinin Wolffçu metafizik olmayan formuna işaret edilmektedir) daha cılız bir form ilavesi taşır. Metafiziksel Tanrı'dan yola çıkarak somutta daha öte hiçbir ilerleme sağlayamayacağımız için Locke, kendi içeriğini deneyime dayandırmaktadır. Fakat Hume her evrenseli yadsıyarak empirizmin düşünceyi hiçbir sabit duruş noktasına götürmediğini tanıtlar; buna karşılık İskoç filozoflar hiç şüphe yok ki evrensel önermeler ve hakikatler öne sürerler, ama düşünce yoluyla değil. İşte bundan dolayı sabit duruş noktasını şimdi empirizmin bizzat kendisinde benimsemek gerekir; Fransızlar o nedenle evrenseli *réalité* dedikleri edimsellikte bulurlar. Bununla beraber, onlar bunun içeriğini düşüncede ve düşünceden yola çıkarak değil, canlı töz olarak, doğa ve madde olarak bulurlar. Tüm bunlar reflektif empirizmin daha öte geliştirilmesidir ve bu konuda gene de kimi ayrıntılar sunmak gerekmektedir.

A. İdealizm ve Kuşkuculuk

Genel olarak düşünce her ne kadar yalın, evrensel kendine-özdeşlik olsa da, belirli olanın kendini ortadan kaldırmasını sağlayan olumsuz hareket formundadır. Bu kendi-için-Varlığın hareketi şimdi düşüncenin özsel bir uğrağıdır, hâlbuki şimdiye dek onun dışındaydı; o halde kendini kendi içindeki hareket olarak kavradığından düşünce özbilinçtir –bireysel özbilinç olarak aslında ilkin biçimsel. O, kuşkuculukta böyle bir forma sahiptir, ama realitenin kesinliğinin şimdi başlangıç noktası yapılması onu eski kuşkuculuktan ayırmaktadır.

Antiklerde kuşkuculuk, bireysel özbilince geri dönüştür, şu şekilde ki bu bilinç onun için hakikat değildir, diğer bir deyişle kuşkuculuk varılan sonuçlara ifade kazandırmaz, hiçbir olumlu anlama ulaşmaz. Ama modern dünyada bu mutlak tözsellik, bu kendindelikle özbilincin birliği temel olduğundan –yani genel olarak realiteye olan bu iman– kuşkuculuk burada idealizm formunu, yani özbilinci veya kendinin kesinliğini tüm realite ve hakikat olarak ifade etme uğrağını taşır. Özbilinç şunu söylemekten daha öteye ilerlemediği zaman bu idealizmin en kaba formu söz konusudur: Tüm nesneler bizim tasarımlarımızdır. Bu öznel idealizmi Berkeley'de,[274] onun başka bir formunu da Hume'da buluyoruz.

1. Berkeley

Tüm dışsal realitenin ortadan kaybolduğu bu idealizm, önünde Locke'un duruş noktasını bulur ve doğrudan doğruya ondan ileri gelir. Zira hakikatin kaynağının Locke açısından deneyim veya algılandığı şekliyle Varlık olduğunu görmüştük. Şimdi, bu duyusal Varlık, Varlık olarak, kendisinde özbilinç için olma niteliğini taşıdığından, Locke'un durumunda zorunlu olarak şunun ortaya çıktığını gördük: En azından kimi nitelikler kendilerinde değil de ancak başkası için olacak şekilde belirleniyorlardı ve renk, figür, vb. zeminini yalnızca öznede, öznenin tikel örgütlenişinde buluyordu. Gelgelelim Locke bu başkası-için-Varlığı Kavram olarak kabul etmiyor, onun özbilincin –yani evrensel olarak görülmeyen özbilincin– içerisine düştüğünü, zihnin içerisine değil de aksine kendinde olana karşıt olanın içerisine düştüğünü düşünüyordu.

George Berkeley İrlanda'nın Kilkenny kontluğunda, Thomastown yakınlarındaki Kilerin'de 1684 yılında doğdu, 1754'te bir İngiliz piskoposu iken öldü.[275] 1709'da *Görme Teorisi*'ni, 1710'da *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*'yi, 1713'te *Hylas ile Philonous*

[274] 1825-1826 ve 1829-1830 derslerinde Hegel, Berkeley'i atlamıştı; her ikisinde de İskoç ve Fransız filozofları doğrudan Hume takip eder ve bu şekilde Kant'tan hemen önce gelir; ayrıca 1825-1826 derslerinde Fransız felsefesi İskoç felsefesini de öncelemektedir.

[275] *Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley* (Berkeley'in felsefesi, Werk., I, Leipzig, 1781), ss. 1, 45; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 86-90.

Arasında Üç Diyalog'u kaleme aldı. Toplu eserleri Londra'da iki cilt halinde 1784'te yayınlanmıştır.

Berkeley, Malebranche'ınkine oldukça yakın bir idealizmi savunuyordu. Anlak metafiziğine karşı olarak, tüm varoluşun ve belirlenimlerinin duygulardan doğduğu ve özbilinç tarafından oluşturulduğu yönündeki bakış açısını buluyoruz. Dolayısıyla Berkeley'in ilk ve temel düşüncesi şudur: "Bizim bir şey dediğimiz ne varsa, Varlığı yalnızca algılanışına dayanır," yani bilgimizin nesneleri bizim belirlenimlerimizdir. "İnsan bilgisinin tüm nesneleri, ya dış duyuların izlenimlerinden ya zihnin iç durum ve etkinliklerinin tasarımlarından doğan veyahut son olarak da bellek ve imgelemin ayırıp yeniden düzenleyerek oluşturduğu idealardır" (Locke gibi Berkeley de böyle adlandırıyor). "Farklı duyusal duyguların bir birliği bize tikel bir şey gibi görünür, örneğin renk, tat, koku, figür, vb. duygusu; nitekim renklerden, kokulardan, seslerden, bir duyumuna sahip olduğumuz bir şeyi anlarız."[276] Bilginin malzemesi ve nesnesi budur; bilen, kendini imgelem, anımsama ve irade gibi değişik etkinlikler içindeki duygularla ilişkili olarak açığa çıkaran algılayan "Ben"dir.

Berkeley böylece aslında kendi-için-Varlık ile Başka-Varlık arasındaki ayrımı kabul etmektedir, fakat bu onun durumunda "Ben"in içerisine düşmektedir. Etkinliğin yöneldiği içerikle ilgili olarak, onun bir ölçüde zihnin dışında varolmadığının kabul edildiğine şüphe yok –yani düşüncelerimiz, iç duygu ve durumlarımız ya da hayal güçlerimizin işlemleri söz konusu olduğu kadarıyla. Fakat aynı şekilde çoklu duyusal tasarımlar ve duygular da ancak bir zihinde varolabilir. Locke elbette, örneğin uzam ve hareketi temel nitelikler, yani kendilerinde nesnelere ait nitelikler olarak ayırt etmişti. Gelgelelim Berkeley büyük ve küçüğün, hızlı ve yavaşın göreli bir şey olarak geçerli olduğu konusundaki bakış açısından hareketle, oldukça yerinde olarak buradaki tutarsızlığa işaret etmektedir; uzam ve hareket eğer içkin veya kendinde olsaydı büyük veya küçük, hızlı veya yavaş olamazlardı; olamazlardı çünkü bu belirlenimler bu tür niteliklerin tasarımına[277]

[276] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, ss. 90, 91; *The Works of George Berkeley*, Prof. Fraser'in edisyonu (*Dialogues between Hylas and Philonous*), Cilt I, s. 264 vd.
[277] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 92, 93; *The Works of George Berkeley*, Cilt I, s. 279 vd.

dayanırlar. Berkeley yalnızca şeylerin bilinçle olan ilişkisiyle ilgilenir ve onlar bu ilişkinin ötesinde onun görüş alanına girmezler. Buna göre onlara sahip olan yalnızca özbilinçtir; çünkü tasarlayan bir zihinde bulunmayan bir algı hiçbir şeydir: Doğrudan bir çelişkidir. Ne tasarlayan ne algılayan ve gene de algıların ve tasarımların dayanağı olan, diyor Berkeley, hiçbir töz söz konusu olamaz. Eğer bilincin dışında tasarımlara benzeyen bir şey tasarlanıyorsa, aynı şekilde bu da çelişkidir; bir tasarım ancak bir tasarıma, idea ancak ideaya benzer olabilir.[278]

Dolayısıyla, Locke'un nihai noktası soyut töz, ilineklerin dayanağı gibi reel bir belirlenime sahip genel olarak Varlık iken, Berkeley bu tözün en kavranamaz varsayım olduğunu ilan etmektedir; ama kavranamazlık bu Varlığı mutlak bir hiçlik haline getirmez ya da onu kendinde kavranamaz kılmaz.[279] Zira Berkeley, dışsal nesnelerin mevcut varoluşuna karşı, yalnızca bir Varlığın zihinle ilişkisinin kavranamazlığını ortaya atmaktadır. Gelgelelim bu kavranamazlık Kavramda yok edilir, çünkü Kavram şeylerin olumsuzudur; ve bu da Berkeley'i ve Leibniz'i iki yanı kendi içlerinde kapatmaya götürmüştür. Ne var ki geriye, "başkası" olanın bizimle olan ilişkisi kalmaktadır; bu duygular Leibniz'in tasarladığı gibi bizden hareketle gelişmezler, aksine başka bir şekilde belirlenirler. Leibniz monadlar içerisindeki gelişmeden söz ettiğinde, bu boş konuşmadan başka bir şey değildir, çünkü birbirlerini takip eden monadlar hiçbir içsel bağıntıya sahip değillerdir. Her bir birey o nedenle bizim aracılığımızla değil başka bir şey aracılığıyla belirlenir; ve bir olumsal olarak kalmaya devam ettiği için bu dışsal olanın ne olduğu önemli değildir. Şimdi, Leibniz'in birbirine ilgisiz olan iki yanı ile ilgili olarak Berkeley, böyle bir "başkası"nın tamamen lüzumsuz olduğunu söylemektedir. Berkeley bu başkasına nesneler der; ama bunların madde dediğimiz şey olmadığını söyler, çünkü tin ve madde bir araya gelemez.[280] Fakat tasarımların zorunluluğu, tasarlayanın bu kendi-içerisindeki-Varlığı ile doğrudan doğruya çelişir,

[278] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 91, 92; *The Works of George Berkeley*, Cilt I, s. 288 vd, 300 vd.

[279] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 93, 94; *The Works of George Berkeley*, Cilt I, ss. 289, 308 vd.

[280] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, s. 94; *The Works of George Berkeley*, Cilt I, ss. 308, 335.

çünkü bu tasarımları özgürce üretmez; onun açısından bu tasarımlar bağımsız bir "başkası"nın form ve belirliliğine sahiptir. Berkeley keza idealizmi de öznel anlamda değil, aksine kendilerini bildiren tinlerin olması (diğer durumda özne kendi tasarımlarını oluşturur) ve dolayısıyla da bu tür tasarımları bir tek Tanrı'nın meydana getiriyor olması bakımından kabul etmektedir; böylece bizim bireysel etkinliğimizle ürettiğimiz tasavvur veya tasarımlar bu başkalarından[281], yani kendinde olandan ayrı kalmaya devam etmektedir.

Bu kavrayış, söz konusu sorunlarla ilgili olarak ortaya çıkan ve Berkeley'in oldukça orijinal bir şekilde kaçmaya çalıştığı güçlüklerin bir örneğini sunmaktadır. Bu sistemdeki tutarsızlık, düzeltmeyi yapacak olanın gene Tanrı olması, her şeyin yönünü Onun değiştirecek olmasıdır; çelişkinin çözümü Ona bırakılmaktadır. Bu idealizmde, kısacası, evrene dair sıradan duyusal görüş, edimselliğin ayrılığı, ayrıca Kavramdan yoksun düşünceler, yargılar sistemi tam olarak önceki gibi kalmaya devam etmektedir; açık bir şekilde içerikte hiçbir değişiklik yapılmaz, sadece tüm şeylerin algılardan ibaret olduğu yönündeki soyut form söz konusudur.[282] Bu tür bir idealizm salt bilinç ile nesnesi arasındaki karşıtlıkla ilgilenir ve tasarımların kapsamını, empirik ve çoklu içeriğin antagonizmalarını elini bile sürmeden olduğu gibi bırakır; ve daha önce şeylerle ilgili olarak sorduğumuz gibi, bu algıların ve tasarımların hakikatinin bu durumda ne olduğunu sorduğumuzda da hiçbir yanıt gelmez. Eğer özbilince tamamen sonsallıklar sahip olmaya devam ediyorsa, şeylere mi yoksa algılara mı inandığımızın neredeyse hiçbir önemi yoktur; içeriği sıradan bir şekilde edinir ve bu içerik de sıradan türdedir. Bireyselliği içinde o, içerik hakkında başka herhangi bir şey bilip anlamaksızın bütünüyle empirik bir varoluş taşıyan tasarımlar arasında takılıp kalmaktadır: Eşdeyişle bu formel idealizmde aklın kendine ait hiçbir içeriği bulunmamaktadır.

Berkeley'in empirik içerikle ilgili olarak daha öte söyledikleri ise –ki burada onun araştırma konusu bütünüyle psikolojik hale gelmektedir– esas olarak görme ve dokunma duyumları arasındaki farkı tespit

---

[281] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 94, 95; *The Works of George Berkeley*, Cilt I, s. 325 vd.

[282] *Karş. The Works of George Berkeley*, Cilt I, s. 325 vd.

etmekle ve hangi tür duyumların görmeye, hangi tür duyumların dokunmaya ait olduğunu keşfetmekle ilgilidir. Bu türden bir araştırma tamamen fenomenal olana bağlı kalır ve değişik türden fenomenleri ancak orada ayırt eder; ya da kavrayış ancak ayrımlara ulaşabilir. İlgi çekici tek nokta, esasen bu araştırmaların seyri içinde uzaya denk gelinmesi ve uzaklık tasarımını, vb., kısacası uzay ile ilgili tüm tasarımları görme yoluyla mı yoksa dokunma yoluyla mı edindiğimiz konusunda bir tartışma yürütülmesidir. Uzay tam da bu duyusal evrenseldir, empirik çokluğa ilişkin empirik irdelemede bizi düşünceye davet eden ve götüren bireyselliğin kendisindeki evrenseldir (çünkü o bizzat düşüncedir) ve bu duyusal algıyı ve algı hakkındaki akıl yürütmeyi eylemi itibarıyla karışıklığa uğratan da odur. Algı burada nesnel bir düşünce bulduğu için gerçekte düşünceye veya bir düşünce iyeliğine götürülecektir, ama aynı zamanda düşünce veya Kavram söz konusu olmadığı için de düşünceye tamlığı içinde varamamakta ve gerçek realitenin bilincine açık bir şekilde ulaşamamaktadır. Hiçbir şey düşünce formundaki düşünce değildir, aksine sadece bir dışsal olarak, düşünceye yabancı bir şey olarak düşüncedir.

2. Hume

Önceki açıklamamıza, tarihte kendine özgü doğası itibarıyla hak ettiğinden daha fazla önem verilmiş olan Hume'un kuşkuculuğuna dair bir açıklama eklememiz gerekiyor; onun tarihsel önemi Kant'ın, felsefesinin başlangıç noktasını gerçekte Hume'dan almış olmasından ileri gelmektedir.

David Hume 1711'de Edinburgh'da doğdu ve 1776'da orada öldü. Bu kentte bir süreliğine kütüphanecilik görevinde bulundu, ardından Paris'te büyükelçi sekreteri oldu; nitekim oldukça uzun bir süre gerçekten de diplomatik çevreler içinde bulundu. Paris'te Jean Jacques Rousseau ile tanıştı ve onu İngiltere'ye davet etti, ama Rousseau'nun aşırı güvensiz ve şüpheci doğası kısa bir süre sonra aralarının açılmasına neden oldu.[283] Hume felsefi eserlerinden ziyade bir tarih yazarı olarak ün kazanmıştır. Şunları kaleme almıştır: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 3 cilt, 1739, Almancaya çeviren Jacob, Halle, 1790;

[283] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 193-200.

Çeşitli Konular Üzerine Deneme ve İncelemeler, 2 cilt, (I. Cilt *Ahlaki, Siyasi ve Edebî Denemeler*'i içermekte olup ilk kez Edinburgh'da 1742'de basılmıştır; II. Cilt *İnceleme*'nin daha öte geliştirilmesi olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'yı içerir ve ilk kez Londra'da 1748'de ayrı ayrı basılmıştır, 8 cilt). Felsefi yan itibarıyla ona en çok ün kazandıran *Denemeler*'de, eğitimli, düşünceli bir dünya insanının yapacağı gibi felsefi konuları irdeler –ne sistematik bir bağıntı içinde ne de düşüncelerine layıkıyla ulaşılmasını sağlayabilecek geniş bir yelpaze sergileyerek. Aslında bazı irdelemelerinde o salt tikel bakış açıları ile ilgilenmiştir.

Hume'un felsefesinin başlıca yönlerini kısaca ele almamız gerekiyor. O doğrudan doğruya Locke'un ve Bacon'ın tasarımlarımızı deneyimden türeten felsefi duruş noktasından yola çıkar ve kuşkuculuğu da Berkeley'in idealizmini konu alır. Düşünce dizisi şu şekildedir: Berkeley tüm ideaların oldukları gibi geçerli olmasına izin verir; Hume'da ise duyusalla evrensel antitezi kendini açık hale getirip daha keskin bir şekilde tanımlamıştır, duyunun evrensellikten yoksun olduğu ilan edilmiştir. Berkeley duyumlarında zorunlu bir bağıntı olup olmadığı konusunda herhangi bir ayrım yapmaz. Deneyim eskiden iki öğenin karışımıydı. Hume ise bize zihnin tüm algılarının iki sınıfa veya türe, izlenimler veya duyusal algılar ile düşünceler veya idealara bölünebileceğini söyler; ikinciler içerik bakımından birincilere benzerler, ama etki ve canlılıkları daha azdır. Dolayısıyla aklın tüm nesneleri ya matematiksel aksiyomlar gibi düşüncelerin ilişkileridir ya da deneyim olgularıdır.[284] Hume bunları içerik haline getirdiğinden doğuştan ideaları doğal olarak reddetmektedir.[285]

Şimdi, Hume deneyim kapsamına alınan şeyi daha yakından irdelemeye geçtiğinde, anlak kategorilerinin ve daha özel olarak da evrensel ve evrensel zorunluluk belirleniminin orada mevcut olduğunu bulmaktadır; o özellikle de neden ve etki kategorisini ele almış ve bu nedensel ilişkide zorunluluk bulunduğu ölçüde ondaki rasyonel öğeyi

[284] Tennemann, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie von Wendt* (Leipzig, 1829), § 370, ss. 439, 440; Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, (an Inquiry concerning human understanding, Londra, 1770), 2, ss. 21, 22; 4, I, s. 42; Tennemann, Cilt XI, ss. 433, 434.
[285] Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, Not. A, ss. 283, 284.

ortaya koymuştur. Burada Hume gerçekte şu olguya tutarlı bir şekilde dikkat çekerek Locke'un sistemini tamamlamıştır: Eğer bu bakış açısına bağlı kalınırsa, deneyim gerçekten de bilinen her şeyin ilkesidir ya da algının kendisi meydana gelen her şeyi içermektedir, ancak ne var ki evrensellik ve zorunluluk belirlenimi onda bulunmamaktadır ne de bunlar bize deneyim yoluyla verilmiştir. Hume böylece düşünce-belirlenimlerinin nesnelliğini ya da mutlak doğasını yok etmiştir. "Bir olgunun hakikatine olan inancımız duyguya, belleğe ve nedensel bağıntıda yani neden ve etki ilişkisinde temellenen akıl yürütmelere dayanır. Bu ilişkinin bilgisine akıl yürütmelerle *a priori* ulaşılmaz, aksine bu bilgi tamamen deneyimden doğar; ve farklı belirimleri bir araya getirme alışkanlığı veya huyu ilkesi gereğince, yani ideaların çağrışımı ilkesi gereğince, benzer nedenlerden benzer sonuçların çıkmasını beklediğimiz için çıkarımlarda bulunuruz. İşte bundan dolayı deneyimin ötesinde hiçbir bilgi, hiçbir metafizik söz konusu değildir."[286]

Burada karşılaştığımız basit düşünce tamı tamına Locke'un söylediği şeydir, yani neden ve etki tasarımını ve dolayısıyla da zorunlu bir bağıntı tasarımını deneyimden ediniriz; ama duyusal algı olarak deneyim hiçbir zorunluluk içermez, hiçbir nedensel bağıntıya sahip değildir. Zira bu şekilde adlandırdığımız şeyde, algıladığımız şey aslında öncelikle bir şeyin meydana gelmesi ve ardından da başka bir şeyin onu takip etmesinden ibarettir. Dolaysız algı neden ve etki dediğimiz şeyle değil, sadece, birbirinin yanı sıra ve birbiriyle ardışıklık içinde bulunan koşulların veya şeylerin içeriği ile ilgilidir; zaman-ardışıklığında o nedenle hiçbir neden-etki ilişkisi, dolayısıyla da hiçbir zorunluluk söz konusu değildir.[287] Su baskının şu evin yıkılmasının nedeni olduğunu söylediğimizde, bu saf deneyim değildir. Biz sadece su baskınını ya da suyun bu yönde ilerlemesini ve bunun ardından da evin çöktüğünü gördük; başka örneklerde de durum böyledir. Zorunluluk o halde deneyim tarafından gerekçelendirilmemektedir, aksine

[286] Tennemann, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie von Wendt* (Leipzig, 1829), § 370, s. 440; Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, 4, I, ss. 43-45; 5, ss. 66, 67; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, I, ss. 204, 205; Tennemann, Cilt XI, ss. 435, 436.

[287] Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, vii, I, ss. 102, 103; II, ss. 108, 109; viii, ss. 118, 119.

onu deneyime biz taşırız; bizim tarafımızdan rastlantısal bir şekilde ulaşılmakta olup salt özneldir. Zorunluluk ile bağıntılandırdığımız bu türden bir evrenselliğe Hume alışkanlık demektedir. Sonuçların sık sık ortaya çıktığını görmüş olduğumuzdan bağıntıyı zorunlu bir bağıntı olarak görmeye alışmışızdır; Hume açısından zorunluluk o nedenle ideaların tamamen olumsal bir çağrışımıdır, ki bu alışkanlıktır.

Evrensel ile ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Algıladığımız şey, içinde bunun kâh bir şey kâh başka bir şey olduğunu gördüğümüz tekil fenomenler ve duyumlardır. Keza aynı belirlenimin çeşitli şekillerde sık sık tekrar ettiğini algılamamız da mümkündür. Gelgelelim bu, evrensellikten çok fazla uzaktır; evrensellik bize deneyim yoluyla verilmeyen bir belirlenimdir. Eğer deneyimden dış deneyimi anlıyorsak, bunun Hume'un payına tamamen doğru bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Deneyim bir şeyin varolduğunu duyumsar, fakat ne var ki evrensel şimdilik onda mevcut değildir. Gerçekten de genelde duyusal varoluş, ilgisiz olarak tasarlanan, başka herhangi bir şeyden ayırt edilmemiş bir şeydir; bununla birlikte, duyusal varoluş keza kendinde evrenseldir de ya da onun belirliliğinin ilgisizliği onun tek belirliliği değildir. Fakat Hume zorunluluğu, karşıtların birliğini, tamamen öznel bir şekilde alışkanlığa dayalı olarak gördüğü için düşüncede derinleşebilmemiz mümkün değildir. Alışkanlık bu noktada gerçekten de bilinç içindeki bir zorunluluk olduğu ölçüde, gerçekte onda bu idealizm ilkesini görüyoruz; ama ikinci olarak, bu zorunluluk düşünceden veya Kavramdan tamamen yoksun bir şey olarak tasarlanmaktadır.

Hem duyusal doğayla ilişkili olan algımızda hem de yasa ve ahlakla ilişkisinde bu alışkanlık geçerlidir. Adalet ve ahlak idealarını bir içgüdüye, öznel ama sıklıkla aldatıcı olan ahlaksal duyguya dayanırlar.[288] Kuşkucu bakış açısından yola çıkarak karşıtı da aynı şekilde tanıtlamak mümkündür. Hume adaleti, ahlakı, dinsel belirlenimleri bu taraftan ele alır ve onların mutlak geçerliliğini tartışır. Başka bir deyişle, bilgimizin deneyimden doğduğu ve yalnızca bu yolla edindiğimiz şeyi hakikat olarak görmemiz gerektiği varsayıldığında, örneğin

[288] Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt IV, (an Inquiry concerning the principles of morals), I, s. 4; Ek I, s. 170.

katilin, hırsızın, vb. cezalandırılması gerektiğini hissederiz ve bu başkaları tarafından da hissedildiği için evrensel olarak kabul edilmektedir. Gelgelelim Hume, tıpkı eski zamanların kuşkucuları gibi değişik ulusların değişik görüşlerine başvurmaktadır: Farklı uluslar arasında ve farklı dönemlerde değişik hak normları benimsenmiştir.[289] Bu durumda hırsızlık konusunda haksızlık-yapma duygusuna sahip olmayanlar, örneğin Lakedaimonyalılar ve Okyanusya adalarındaki masum denen yerliler söz konusudur. Bir ulusun ahlaksız, utanç verici ve dindışı dediği şeyi başka bir ulus hiç de öyle görmemektedir. Dolayısıyla bu tür meseleler deneyime dayandığı için bir özne şöyle şöyle bir deneyime sahipken, örneğin dinsel duygularında onu Tanrı'ya yönelten belli bir belirlenim bulurken, başka bir özne büsbütün farklı deneyimlere sahiptir. Biz bir şeyi adil ve ahlaki saymayı huy edinmişizdir, başkaları ise başka bir şeyi. Bundan dolayı, eğer hakikat deneyime bağlıysa, evrensellik öğesi, nesnellik öğesi, vb. başka bir yerden gelmektedir ya da deneyim tarafından gerekçelendirilmemektedir. Hume bu yüzden zorunluluk gibi bu türden bir evrenselliğin de nesnel olmaktan ziyade öznel bir şekilde varolduğunu ilan etmektedir; zira alışkanlık tam da bu türden öznel bir evrenselliktir. Bu, bilginin kaynağı olarak görülen deneyim konusunda önemli ve kritik bir değerlendirmedir; Kantçı refleksiyon da işe şimdi bu noktadan yola çıkarak başlamaktadır.

Hume (*Çeşitli Konular Üzerine Deneme ve İncelemeler*, Cilt III, 8, 11) kuşkuculuğunu daha sonra özgürlük ve zorunluluğa ilişkin tasarım ve öğretilere ve Tanrı'nın varoluş kanıtlarına genişletmektedir ve kuşkuculuk aslında burada geniş bir alana sahiptir. Düşüncelerden ve olanaklardan yola çıkan böyle bir akıl yürütme sisteminin karşısına gene başka bir akıl yürütme yöntemini koymak mümkündür ve bu akıl yürütme diğerinden hiç de daha iyi değildir. Ölümsüzlük, Tanrı, doğa, vb. hakkında metafiziksel olarak saptandığı söylenen şey, verili olduğu iddia edilen türden dayanacak reel bir zeminden yoksundur, çünkü insanların kanıtlarını dayandırdıkları çıkarımlar öznel bir şekilde oluşturulmuş tasarımlardır. Ama evrenselliğin bulunduğu

[289] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, ss. 230, 231; *karş.* Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, 12, II, s. 221; Cilt IV, an Inquiry., 4, ss. 62-65; A dialogue, ss. 235, 236 vd.

yerde, bu konunun kendisinde yatmaz, aksine öznel bir zorunluluktan ibarettir ki gerçekte salt alışkanlıktır. Bundan dolayı, Hume'un vardığı sonuç, insan bilgisinin durumu konusunda zorunlu olarak bir şaşkınlık, genel bir güvensizlik ve kuşkucu bir kararsızlık durumudur –bu da aslında pek bir şey demek değildir. Hume bu denli merak ettiği insan bilgisinin durumunun akıl ile içgüdü arasında bir antagonizma içerdiğini de ifade etmektedir; türlü türlü güçleri, eğilimleri, vb. içinde barındıran bu içgüdünün bizi çok farklı şekillerde aldattığı ve aklın da bunu tanıtladığı söylenmektedir. Ama diğer taraftan o boş olup, kendine ait içerik veya ilkelerden yoksundur; eğer bir içerik söz konusuysa da, onun bu eğilimlere bağlı kalması gerekir. Akıl kendisinde bireysel arzular arasındaki ve kendisiyle arzular arasındaki antagonizmanın çözülebilmesini sağlayacak hiçbir ölçüt taşımaz.[290] O nedenle, her şey düşünceden yoksun irrasyonel bir varoluş formunda görünür; kendinde gerçek ve haklı olan, düşüncede değil, bir içgüdü, bir arzu formundadır.

B. İskoç Felsefesi

İskoçya'da bambaşka bir düşünce okulu gelişiyordu ve önde gelen Hume karşıtları da İskoçlardı; diğer taraftan Alman felsefesinde de Hume'un felsefesine karşıt başka bir kuvveti Kant'ta görmemiz gerekir. İskoç okuluna pek çok filozof aittir; İngiliz felsefesi şimdi Edinburgh ve Glasgow ile sınırlanmıştır ve bu yerlerde bu okula ait birtakım filozoflar birbirlerinin peşi sıra gelmişlerdir. Onlar Hume'un kuşkuculuğunun karşısına din ve ahlakla ilgili her şey için içsel bir bağımsız hakikat kaynağını çıkartırlar. Bu, o da dışsal algıya karşı içsel bir kaynağı veya kökeni öne süren Kant'la örtüşmektedir; ancak Kant'ın durumunda bu, İskoç filozoflarda sahip olduğundan bambaşka bir forma sahiptir. Onlar için bu içsel bağımsız kaynak genelde düşünce veya akıl değildir, çünkü bu içsellikten ortaya çıkan içerik kendi doğası içinde somuttur ve keza kendisi için deneyimin dışsal malzemesini talep eder. O bir yandan bilgi kaynaklarının dışsallığına, bir yandan da genel olarak metafiziğe, başlı başına soyut

[290] Hume, *Essays and Treatises on several subjects*, Cilt III, 12, I, ss. 217, 218; Not. N, ss. 296, 297; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt V, 1, s. 210.

düşünce veya akıl yürütmeye karşıt olan popüler ilkelerden oluşur. Bu akıl yürütmeci anlak kendini etik ve siyasete vermiştir –Alman, Fransız ve hepsinden öte de İskoç filozoflar tarafından epeyce geliştirilmiş bilimler (*yukarıda*, s. 288): Onlar ahlakı kültürlü insanların göreceği şekilde görmüşler ve ahlaki ödevleri bir ilke altına getirmeye çalışmışlardır. Çoğu eserleri Almancaya çevrilmiştir; bunlardan etik ya da ahlak üzerine olan bazılarını, örneğin Cicero'nun *De Officiis* eserini de çevirmiş olan Garve çevirmiştir, bunlar Cicero'nun *Insitum est a natura* (Cilt I, s. 99) ifadesini kullanırkenki üslubuna benzer şekilde kaleme alınmışlardır. Thomas Reid, Beattie, Oswald ve diğerleri gibi tüm İskoçlar dizisi için ortak ilkeyi bundan böyle bu ahlaksal duygu ve sıradan insan anlağı oluşturmuştur; bu şekilde genellikle sağgörülü değerlendirmelerde bulunmuşlardır, ama spekülatif felsefe onlarda tamamen ortadan kaybolmaktadır. Bu İskoç filozofların özel bir karakteristiği de bilgi ilkesini doğru bir şekilde tanımlama çabası içinde olmalarıdır; ama bütününde, keza Almanya'da da ilke olarak kabul edilen aynı noktadan yola çıkmaktadırlar. Eşdeyişle, onlar sağlıklı akıl denen şeyi ya da sağduyuyu (*sensus communis*) hakikatin kaynağı olarak tasarlamışlardır. Bu okulun her biri kendine özgü bir özellikle diğerlerinden ayrılan başlıca üyeleri şunlardır.

1. Thomas Reid

1710 yılında doğan Thomas Reid Glasgow'da bir profesörken 1796'da öldü.[291] Sağduyu ilkesini öne sürmüştür. Bilginin ilkelerini keşfetme çabası içindeydi ve şunlar onun ulaştığı sonuçlardır: "(a) Sağduyunun doğurduğu ve dolaysızca kesin ve mutlak olarak gördüğü kimi tanıtlanmamış ve tanıtlanamaz temel hakikatler vardır." Bu böylece dolaysız bir bilgi oluşturmaktadır; onda, böylelikle vahyedilmiş dine karşıt olan içsel bir bağımsız kaynak ortaya konmaktadır. "(b) Bu dolaysız hakikatler ayrıntılı olarak geliştirilmiş herhangi bir bilimden gelecek hiçbir desteğe gerek duymadıkları gibi onun eleştirisine de boyun eğmezler;" felsefe onları eleştiremez. "(c) Felsefenin bizzat kendisi dolaysız, kendini-aydınlatan bir hakikatten

[291] Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, § 371, s. 442.

başka hiçbir kökene sahip değildir; bu hakikatle çelişen ne varsa kendinde yanlış, çelişkili ve saçmadır." Bu, bilgi ve "(d) Ahlak" açısından doğrudur; "birey bütünün eksiksizliğinin eksiksiz ilkelerine ve kendisi açısından bilinir olan kendi ödevine uygun olarak eyliyorsa ahlaklıdır."[292]

2. James Beattie

1735 yılında doğan James Beattie Edinburgh'da ve Aberdeen'de ahlak felsefesi profesörüydü ve 1803 yılında öldü. O da aynı şekilde sağduyuyu tüm bilginin kaynağı haline getirmiştir. "Yalın insan anlağının sağduyusu tüm ahlakın, tüm dinin ve tüm kesinliğin kaynağıdır. Duyuların tanıklığına sağduyunun teyidinin eklenmesi gerekir. Hakikat, doğamın zorunluluğunun beni inanmaya çağırdığı şeydir. İnanç kesin olan hakikatler durumunda kanı, olası olan hakikatler durumunda onay anlamına gelir. Kesin olan hakikat sezgi aracılığıyla, olası hakikat ise kanıtlar aracılığıyla bilinir."[293] Eylemlerin temelini tamamen kesin olan kanılar oluşturur.

3. James Oswald

İskoç bir papaz olan James Oswald, içimizde varolan olgular olarak daha demin sözü edilen ilkelere sahip olduğumuza işaret eden bir ifade kullanmıştır.[294] "Tanrısal Varlığın varoluşu (ona göre) tüm akıl yürütmenin ve tüm kuşkunun mutlak olarak üzerine yükselen bir olgudur ve ahlakın sağduyusu açısından dolaysız bir şekilde kesindir."[295] Aynı ilke keza bu dönemde Almanya'da da tespit edilmiştir –vicdanın ve özellikle Tanrı'nın ve Onun Varlığının içsel bir vahyi, bir bilgisi.

---

[292] Rixner, *Handbuch der Geschicgte der Philosophie*, Cilt III, § 119, s. 259; *karş*. Thomas Reid, *An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Edinburgh, 1810), i, 4, ss. 19, 20 (Almanca çevirisi, Leipzig, 1782, ss. 17, 18); vi, 20, ss. 372-375 (ss. 310-311).

[293] Rixner, *Handbuch der Geschicgte der Philosophie*, Cilt III, § 120, ss. 261, 262; James Beattie, *Essays on the nature and immutability of Truth*. (Edinburgh, 1772), I, i, ss. 18-31 (Almanca çevirisi, Kopenhag ve Leipzig, 1772, ss. 24-42); ii, 2, ss. 37-42 (ss. 49-55).

[294] *Karş*. James Oswald, *An Appeal of common-sense in behalf of religion* (Edinburgh, 1772), Cilt I, I, Giriş, s. 12 (çev. Wilmsen, Leipzig, 1774, s. 11).

[295] Rixner, *Handbuch der Geschicgte der Philosophie*, Cilt III, § 121, s. 262; *karş*. James Oswald, *An Appeal of common-sense in behalf of religion*, Cilt II, II, i, ss. 50, 51 (ss. 54, 55).

4. Dugald Stewart

Dugald Stewart, Edward Search,[296] Ferguson ve Hutcheson da bu okula aittir; bunların çoğu ahlak üzerine yazılar kaleme almıştır. Bu açıdan politik iktisatçı Adam Smith de keza bir filozoftur ve aralarında en iyi bilinen de odur. Bu İskoç felsefesi Almanya'da şimdi yeni bir şey gibi piyasaya sürülmektedir. Bir yandan bu felsefe, insan tarafından gerçek olarak görülmesi gereken her şeyin kaynağını, insan tarafından saygı duyulması gereken şeyin içkinliğini insanda ve insanın bilincinde arama gibi büyük bir meziyete sahip olan popüler bir felsefedir. İçerik de aynı zamanda somut bir içeriktir; bir ölçüde gerçek metafiziğin, soyut anlak belirlenimleri içinde dolanıp durmanın antitezidir. Bu İskoçlar arasından, henüz hayatta olan[297] Dugald Stewart sonuncusu ve en az önemli olanıdır; onların hepsinde de aynı temel, aynı refleksiyon döngüsü, yani spekülatif bir şekilde takip ediliyor olmasa da *a priori* bir felsefe bulunmaktadır. Onların ilkesine hâkim olan genel fikir sağlıklı insan anlağı fikridir; onlar buna iyiliksever arzuları, sempatiyi, ahlaki bir anlamı eklemişler ve böyle zeminlerden yola çıkarak harikulade ahlaki yazılar kaleme almışlardır. Şüphesiz bu, evrensel düşüncelerin neler olduğunu yaklaşık olarak, belli bir kültür derecesinde anlamak, bunların tarihini anlatmak, örneklere başvurmak ve onları açıklamak açısından oldukça iyidir; gelgelelim daha öteye geçmez.

Daha yakın zamanlarda bu İskoç felsefesi Fransa'ya geçmiştir ve şimdi[298] İkinci Meclis'in başkanı olan Royer-Collard, öğrencisi Jouffroy gibi, bu felsefeye uygun olarak, bilinç olgularından kültürlü akıl yürütme ve deneyim aracılığıyla daha öte bir gelişme aşamasına geçmiştir. Fransızların *Idéologie* (*yukarıda*, s. 278) dediği şeyin yeri burasıdır; o, en yalın düşünce-belirlenimlerinin sayılıp dökülmesi ve analiz edilmesi olduğu ölçüde soyut metafiziktir. Bu belirlenimler diyalektik açıdan irdelenmezler, aksine malzeme refleksiyonumuzdan, düşüncelerimizden türetilir ve orada kapsanan belirlenimler bu şekilde tanıtlanır.

---

[296] Abraham Tucker'ın takma adı –*ing. çev. notu.*

[297] 1825-1826 dersleri.

[298] 1829-1830 dersleri.

C. Fransız Felsefesi

Fransız felsefesine geçiyoruz; onun metafizikle ilişkisi şudur ki, bir metafizikçi olarak insan kendini meslekten olmayan ya da dışarıdaki bir kimse tavrı içinde tutarken, Fransız felsefesi siyaset, din ve felsefe konusunda mesleği veya dışsal konumu ortadan kaldırır. Kültür bakımından son derece büyük önem taşıyan iki formdan bahsetmek gerekiyor –Fransız felsefesi ve *Aufklärung*. İngilizlerde sadece belli bir idealizm gördük: Bu ya Varlığın başkası-için-Varlığa, algılanabilirliğe salt genel bir çevrilişi olarak biçimseldi ya da bu algılanabilirlikteki örtük olandı, içgüdüler, itkiler, huylardı, vb. –belirli kör güçler; kendisi bizzat fiziksel bir şey gibi görünen özbilince bir geri dönüş. Bu ilk idealizmde, görünüşlerin, duyumların ve keza düşüncelerin ve belirli sabit tasarımların tüm sonluluğu tıpkı felsefi-olmayan bilinçte olduğu gibi kalmaya devam etmektedir. Hume'un kuşkuculuğu, evrensel olan her şeyin huy ve içgüdülere gömülmesini sağlar, yani fenomenal dünyanın daha yalın bir sentezine dayanır; ama bu daha yalın öğeler, bu içgüdüler, itkiler ve kuvvetler de aynı şekilde özbilinçteki tinsel olmayan ve hareketten yoksun sabit bir mevcut varoluştur. Fransız felsefesi ise daha fazla hayata, daha fazla harekete, daha fazla tine sahiptir; belki de onu hayat ve tin dolu diye betimlemek daha doğru olacaktır. O, hâkim tasarımların ve yerleşik fikirlerin bütün egemen sistemine başkaldıran, sabitleşmiş her şeyi yerinden eden ve tam özgürlük bilincini kazanan mutlak Kavramdır. Bu idealistçe etkinliğin kökeninde, ne varsa, neyin kendinde bir önemi varsa, bunun tamamen bir özbilinç meselesi olduğu yönündeki kesinlik yatar; ve iyi ve kötü, güç ve zenginlik gibi Kavramlara (edimsel özbilince hükmeden tekil ve yalıtık varoluşlar) ve Tanrı'ya iman ve Onun dünyayla ilişkisi, Onun yönetme biçimi ve dahası özbilincin Ona karşı ödevleri konusundaki sabit tasarımlara gelince –tüm bunlar özbilincin sınırlarının ötesinde geçerliliğe sahip olan kendilerinde hakikatler değillerdir. Tüm bu formlar, edimsel dünyanın ve ayrıca duyuüstü dünyanın reel kendindeliği o nedenle kendinin bilincindeki bu tinde bir kenara atılır. O bu tasarımların aynen oldukları gibi geçerli olduğunu kabul eden ve onları gerçek sayıp onlara özbilinçten ayrı olarak bağımsız ve özgür diye

saygı gösterenlerle ilgili olarak kendini pek sıkıntıya sokmaz, aksine bu tür tasarımlardan zekâ ve tinle söz eder, eşdeyişle onları herhangi bir şey haline getirenin ve bunu, onların olduklarını iddia ettikleri şeyden tamamen farklı bir şeye çevirenin ilkin özbilincin etkinliği olduğunu öne sürer; özbilinçli tin açısından, yalnızca zihinsel ilişkiler, onun özbilinci aracılığıyla bu oluşum ve hareket süreçleri geçerlilik ve öneme sahiptir. Edimselliği içindeki Kavramın karakteri budur; her şeyi-algılayan ve her şeyi-kavrayan bu bilinç açısından realiteye sahip olan şey geçerli sayılır.

Şimdi, bu mutlak olarak kavrayan özbilinç açısından varoluşun hangi formu aldığını göz önünde bulundurmalıyız. İlk olarak, bu Kavram yalnızca Kavramın olumsuz hareketi olarak sabittir; olumlu ve yalın olan, yani varoluş bu hareketin dışına düşer. Kavrama hiçbir ayrım, hiçbir içerik kalmaz; çünkü tüm belirli içerik bu olumsuzlukta yitmiştir. Bu boş varoluş bizim için genel olarak düşüncedir, Fransızların *être suprême* dedikleri şeydir ya da varolan olarak nesnel bir şekilde ve bilince karşıt olarak tasarlanırsa maddedir. Mutlak Varlık o nedenle tüm belirlenim ve içeriği yok eden bir Kavram yoluyla madde olarak, boş nesnellik olarak belirlenmektedir ve bir tek bu evrensel onun nesnesidir. Bu yalnızca yıkıcı bir şekilde eyleyen ve kendini tekrar bu maddeden veya arı düşünceden ya da arı tözsellikten inşa etmeyen bir Kavramdır. Burada, arı kavrayan özbilincin zorunlu sonucu olarak materyalizm ve ateizm denen şeyin özgürce ortaya çıktığını görüyoruz. Bir bakış açısından, tini özbilincin ötesindeki bir şey olarak tasarlayan tüm belirlenim ve özellikle de tinin içerisindeki tüm belirlenimler ve ayrıca onu tin olarak ifade eden belirlenimler, onu özbilincin ötesinde varolan bir özbilinç olarak geçerli sayan imanın ondan oluşturduğu tüm tasarımlar –kısacası geleneksel olan ya da otoritenin dayattığı her şey– bu olumsuz harekette yok olup gitmektedir. Geriye sadece mevcut, edimsel bir Varlık kalmaktadır, çünkü özbilinç, kendinde varoluşu ancak özbilinç açısından sahip olduğu ve edimsel olarak kendisinin bildiği formda tanır; maddede ve etkin bir şekilde kendini çokluğa yayan ve çoklukta gerçekleştiren, yani doğa olarak maddede. Mevcut olanda kendi realitemin bilincindeyimdir ve dolayısıyla da özbilinç kendini madde olarak bulmakta, ruhu madde,

tasarımları beynin iç organındaki duyuların dışsal izlenimlerinden kaynaklanan hareket ve değişimler olarak bulmaktadır. Düşünce böylece maddenin bir varoluş kipidir. Natüralizm olarak Fransız materyalizmine benzerlik sergileyen Spinoza'nın Tek Tözü, tamamlanışını gerçekte burada tüm bakımlardan nihai olan olarak bu nesnede bulur; gelgelelim bu kategori Spinoza'da hazır bir şekilde bulduğumuz bir iyelikken, burada empirizmden ileri gelen anlağın soyutlamasının sonucu gibi görünür.

Buna karşılık *Aufklärung*'un diğer formu ise, mutlak Varlık özbilincin ötesindeki bir şey olarak tasarlandığı zaman söz konusudur, öyle ki onun kendisine, kendinde Varlığına dair hiçbir şey bilinemez. O, boş Tanrı adını taşır. Çünkü Tanrı herhangi bir şekilde belirlenebilse de, tüm bu belirlenimler ortadan kaybolur; O, x gibi, büsbütün bilinemez niceliktir. O nedenle bu görüşe öncelikle henüz boş, anlamsız bir adı kullandığı için, ikinci olarak da özbilincin zorunlu ilişkilerini, ödevleri, vb. mutlak anlamda zorunlu değil de bir başkasıyla, yani bilinmeyenle ilişkisinde zorunlu olarak ifade ettiği için –her ne kadar bir bilinmeyenle, kendini tikel olarak ortadan kaldırmanın dışında hiçbir olumlu ilişki olamayacak olsa da– ateizm denmez. Gelgelelim o, bu yalın ve boş şey olumsuz bir şekilde özbilinç için varolmayan olarak tanımlandığı için madde değildir. Bunların hepsi de aynı kapıya çıkar, çünkü madde evrenseldir ve ortadan kaldırılmış olarak tasarlanan Kendi-için-Varlıktır. Ancak bu bilinmeyen üzerine gerçek refleksiyon şudur ki, o basitçe özbilincin bir olumsuzu olarak, yani madde, realite, mevcut olarak özbilinç için vardır; o benim için bu olumsuzdur, bu onun Kavramıdır. Bunu bütünlüğü içinde "başka" bir şey gibi görünenden ayırt eden ve hiçbir yanın düşündüğü şeyin bu tikel gibi bir şey olduğunu söylemesine olanak tanımayan fark, bu son soyutlamaya dayanan farktır.

Bu durumda Kavram sadece olumsuz formu içinde mevcut olduğundan, olumlu uzam bir Kavramdan yoksun kalır; hem fiziksel hem ahlaksal alanda doğa formuna, bir varolan formuna sahiptir. Doğa bilgisi sıradan, bilimsel açıdan spekülatif olmayan bilgi olarak kalır ve özü bakımından da felsefe olduğunu iddia ettiği ölçüde "kuvvetler,

ilişkiler, çoklu bağıntılar" gibi sözcüklerle oynayan, ama belli hiçbir şeye varamayan genel bir konuşma biçimidir. Benzer şekilde tinsel alanda da bu noktaya dek, tin metafiziğinin duyum, algı, vb. denen güçlerin varoluşa gelmesini sağlayan tikel bir örgütlenişten başka bir şey olmayacak bir doğada olduğu da doğrudur; ama bu, görünüş ve algıları ve onlar hakkındaki sebepleri kabul eden, ama gene de onların kendinde varoluşu hakkında daha öte hiçbir şey bilmediğimiz içsel doğadaki kimi belirli güçlere indirgeyen bezdirici bir konuşma biçimidir. Ahlaksal alanın belirlenim ve bilgisi de benzer şekilde insanı sözde doğal telkinlerine geri götürme gayesini taşır; özü doğal bir itki formuna sahiptir ve bu doğal itkiye de öz-sevgi, bencillik ya da iyilikseverlik denir. İnsanın doğaya uygun olarak yaşaması gerekir; ama bu doğa, Rousseau'nun betimlediği doğa durumunda bulduğumuz türden genel ifade ve betimlemelerden daha öteye ulaşmaz. Sıradan tasarımların metafiziği denen şey, onların kökeninin, bireysel bilinç olduğu ölçüde bilinçte olduğunu göstermeye çalışan Locke'un empirizmidir; bu bireysel bilinç, dünyaya geldiği zaman, duyusal bilinç olarak bilgiyi edinmek üzere bilinçsizlikten çıkmaktadır. Bu dışsal kökeni, söz konusu meselenin Oluş ve Kavramı ile karıştırırlar. Belli belirsiz şekilde eğer suyun köken ve oluşumunun ne olduğu sorulacak olsaydı ve cevap olarak da suyun dağlardan ya da yağmurdan geldiği söylenseydi, bu yukarıdaki felsefenin tinine uygun bir yanıt olurdu. Kısacası, ilginç olan yan sadece olumsuz yandır ve bu olumlu Fransız felsefesi açısından söz konusu bile olamaz. Ama onun olumsuz yanı bile gerçekte esas olarak kültüre aittir ki, bizim burada onunla hiçbir işimiz yok ve keza *Aufklärung* da kültüre aittir. Bu bakımdan önem taşıyan Fransız felsefe yazılarında takdir etmeye layık olan şey, varoluşa, imana, binlerce yıldır hâkim olmuş otoritenin tüm gücüne karşı yönelmiş olan Kavramın hayret verici enerjisi ve kuvvetidir. Bir yandan, hâlihazırda egemen olan bütün duruma karşı, özbilince yabancı olan, ondan seve seve vazgeçecek olan ve özbilincin onda kendini bulamadığı bir duruma karşı, tam ve kesin isyan duygusuna dikkat çekmeden yapamayız; aklın hakikatinin bir kesinliği söz konusudur ki, ayrı durduğu şekliyle tüm zihinsel dünyaya meydan okur ve onu yıktığından emindir. Fransız ateizmi, materyalizmi veya natüralizmi

tüm önyargıların üstesinden gelmiş ve hukuk, ahlak ve sivil kurumlar konusundaki alışkanlıklar, töreler, görüşler, belirlenimlerle ilişkili olan dindeki pozitif öğenin anlamsız hipotez ve varsayımları karşısında zafer kazanmıştır. Boş nutuklarla değil sağlıklı insan anlağı ve tinin ciddiyetiyle, hukuken saptanmış dünyanın durumuna, devletin anayasasına, adalet yönetimine, hükümet biçimine, siyasi otoriteye ve ayrıca sanata isyan etmiştir.

Bu kısır içeriğe tezat oluşturan başka ve verimli bir yan daha bulunmaktadır. Olumlu olan da sırası geldiğinde, sağlıklı insan anlağının sözde dolaysızca aydınlatan hakikatleri tarafından oluşturulmaktadır ki, o bu hakikatten ve kendini bulma iddiasından başka bir şey içermez ve bu formun ötesine geçmez. Ama böylelikle, mutlağı mevcut bir şey olarak ve aynı zamanda da bir düşünce nesnesi ve mutlak birlik olarak kavrama çabası doğmaktadır: Hem doğal alanda hem tinsel alanda –birincisi yaşam ideasını, ikincisi ise tin ve özgürlük ideasını gerektirir– yaratım tasarımının reddi anlamına geldiğinden ancak kendi içinde belirlenmemiş bir doğa soyutlamasına, duyuma, mekanizme, çıkarcılığa ve faydaya ulaşabilen bir çaba. O halde Fransız felsefesinin olumlu yanında açıklığa kavuşturmamız gereken budur. Fransızların politik anayasalarında işe soyutlamalardan başladığı doğrudur, ama bunu realitenin olumsuzu olan evrensel düşüncelerden yola çıkarak yapmışlardır; İngilizler ise somut realiteden, anayasalarının hantal yapısından yola çıkarlar; evrensel ilkelere yazarları bile ulaşmış değildir. Luther'in yalnızca yürekte ve duygularda başlattığı şeyi –yalın kökeninin bilincinde olmayan, kendini kavramayan ama aynı zamanda evrenselin ta kendisi olan, tüm içeriğin onun için kendini kendisiyle dolduran düşüncede ortadan kaybolduğu tinin özgürlüğü– bu evrensel belirlenimleri ve düşünceleri Fransızlar öne sürmüş ve kararlı bir şekilde onlara yapışıp kalmışlardır: Onlar bireyin kendi kendine olan inancı formundaki evrensel ilkelerdir. Özgürlük dünyanın koşulu haline gelir, kendini dünyanın tarihiyle bağıntılar ve bu tarihte çağlar oluşturur; o tinin somut özgürlüğüdür, somut bir evrenselliktir; şimdi Descartes'ın soyut metafiziğinin yerini somutla ilgili temel ilkeler alır. Almanlar arasında sadece gevezelik buluyoruz; onlar da açıklamalar sunmak isterlerdi, ama sunmak zorunda oldukları tek şey

acınası fenomenler ve bireycilik formundadır. Bununla birlikte, evrensellik düşüncesinden yola çıkan Fransızlar ve bize "her şeyi kanıtlamayı," "iyi olana sıkı sıkıya bağlı olmayı" öğreten vicdandan yola çıkan Alman vicdan özgürlüğü el ele vermişlerdir, yani aynı yolu takip etmektedirler. Fransızlar sanki vicdandan yoksunlarmış gibi her şeyi bir çırpıda halledip sistematik bir şekilde belli bir düşünceye yapışıp kalmışlardır –fizyokratik sistem; Almanlar ise kendilerini özgürce bir geri çekilişe bırakırlar ve belli bir sürece müsaade edilip edilmeyeceğini vicdanın duruş noktasından incelerler. Fransızlar spekülatif Kavrama tinle savaş açmışlardır, Almanlar ise bunu anlakla yapmışlardır. İngilizlerde ve İskoçlardaki, hatta Almanlardaki herhangi bir şeyden farklı ve hayat dolu, derin bir her şeyi kapsayan felsefe gereksinimini Fransızlarda buluyoruz: O hem tüm otoriteden hem de tüm soyut metafizikten tam bağımsızlığa sahip, varolan her şeye dair evrensel bir somut görüştür. Uygulanan yöntem algıdan, yürekten geliştirme yöntemidir; hep bütünü göz önünde bulunduran ve onu savunup ona ulaşmaya çalışan, tüm meseleye ilişkin kapsamlı bir görüştür.

Bu sağlıklı insan anlağı, bu sağlam akıl, insanın bağrından, doğal duygudan alınan içeriğiyle birlikte, kendini değişik uğraklar içindeki şeylerin dinsel yanına karşı yöneltmiştir: O bunu bir yandan ve öncelikle, Fransız felsefesi olarak, Katolik dinine, hurafe ve hiyerarşi prangasına karşı; bir yandan ise daha az göze çarpan biçimde, Alman "aydınlanması" olarak, vahiyden, genel olarak kilise otoritesinden türetilmiş bir içeriğe sahip olduğu ölçüde Protestan dinine karşı yapmıştır. Bir taraftan genel olarak otorite formuna, bir taraftan da onun malzemesine meydan okunmuştur. İçerik, bizim akıl dediğimiz şey olmayan aksine anlak diye adlandırılması gereken bu düşünce formu tarafından yeterince kolay bir şekilde bertaraf edilebilir; yalnızca spekülasyon aracılığıyla kavranabilecek nihai ilkelere karşı itirazlar sergilemek anlak için kolaydır. Anlak böylece dinin içeriğini kendi normuna göre sınamış ve mahkûm etmiştir; somut bir felsefeye karşı da aynı yolda ilerler. Din ile ilgili olarak pek çok teolojide ortak bir şekilde kalmasına izin verilen şey, teizm, genel olarak iman denen şeydir; Müslümanlıkta da bu aynı içerik bulunur. Ama akıl yürütmeci anlak payına dine yapılan bu saldırının yanında, materyalizme, ateizme ve natüralizme

yönelik bir hareket de olmuştur. Ateizm suçlamasını üstünkörü bir şekilde yapmamamız gerekir, çünkü Tanrı hakkındaki fikirleri diğer insanlarınkinden farklı olan bir bireyin dinsizlikle, hatta ateizmle suçlanması çok yaygın bir şekilde gerçekleşen bir olaydır. Fakat burada bu felsefe gerçekten de ateizme geçmiş ve maddeyi, doğayı, vb. nihai, etkin ve etkili olarak alınması gereken şey diye tanımlamıştır. Bununla birlikte, bazı Fransızlar, örneğin Rousseau geri kalanlarla aynı sayılamaz; bu yazarın eserlerinden biri, "Bir Papaz Vekilinin İmanını İtiraf Etmesi,"[299] Alman teologlarda bulunan tam da aynı teizmi içermektedir. Fransızlar o halde sadece Spinoza'da (*yukarıda*, s. 382) değil, aynı zamanda Wolff'un Alman metafiziğinde de bir benzerini bulmaktadır. Diğer Fransızlar ise açık bir şekilde natüralizme geçmişlerdir; onlar arasından özellikle, *Système de la Nature* eserinin atfedildiği kişi olan Mirabaud'dan bahsetmek gerekir.

Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot'nun temsil ettiği Fransız felsefesi olarak adlandırılan şeyde ve sonrasında Almanya'da *Aufklärung* olarak ortaya çıkan ve gene ateizmle yaftalanan şeyde, şimdi üç yönü ayırt edebiliriz: Birincisi en karşı çıkılan olumsuz yan, ikincisi olumlu yan, üçüncüsü ise felsefi, metafiziksel yan.

1. Olumsuz Yön

Her şeye olduğu gibi bu olumsuz yana da hakkını vermek gerekir; onda tözsel olan şey, akıl yürütmeci içgüdünün, büsbütün ve evrensel yanlışlık bile diyebileceğim bir yozlaşma durumuna karşı, örneğin ruhsuzlaşıp cansızlaşmış bir dinin olumlu yanına karşı saldırısıdır. Din dediğimiz şey bir Tanrı'nın olduğu yönündeki sağlam iman, inançtır; bu eğer Hristiyanlık öğretilerine imansa az çok soyutlanmıştır. Ama dine karşı yapılan bu saldırıda yukarıdakinden tamamen farklı bir şeyi düşünmeliyiz; burada bulduğumuz şeyde, dinin olumlusu aklın olumsuzudur. Eğer bu yazarların dile getirdiği kızgınlık duygusunu anlayacaksak, güç ve görkemine, yozlaşmış usullerine, para tutkusuna, hırsına, lüksüne rağmen gene de hürmet beklenen dinin o günlerdeki durumunu göz önünde bulundurmalıyız –mevcut olan ve varolan bir

[299] *Emile ou de l'éducation*, T. II (Paris, 1813), IV, Profession de foi du vicaire savoyard, s. 215 vd.

çelişki. Toplumsal bağların yanı sıra olumlu dinin de ne tür bir ürkütücü formalizm ve cansızlık durumuna gömüldüğünü, adalet yönetimi, devlet iktidarı için kullanılan araçları görüyoruz. Bu Fransız felsefesi aynı zamanda devlete de saldırmış, önyargılara ve hurafelere, özellikle de yurttaş yaşamının, saray âdetlerinin ve Hükümet yetkililerinin yozlaşmasına hücum etmiştir; kötülüğü, gülünç olanı, aşağılık olanı yakalayıp gün ışığına çıkarmış, riyakârlığın ve adil olmayan iktidarın tüm dokusunu alaya, genel olarak dünyanın küçümseyişine ve öfkesine açık hale getirmiş ve böylece de insanların zihin ve yüreklerini dünyanın putlarına yönelik bir ilgisizlik ve onlara karşı bir kızgınlık durumuna taşımıştır. Gelişmiş olan özbilinçli özgürlük ve insanlık anlamında kendine bundan böyle bir yer bulamayan ve eskiden karşılıklı iyi duygu ve kendinin bilincinde olmayan bir bilincin duygusuzluğu üzerine kurulup sürdürülmüş olan eski kurumlar, onları oluşturmuş olan tinle artık uyum içinde olmayan ve şimdi, bilimsel kültürde sağlanmış olan ilerlemenin sonucu olarak, kutsal ve adil olma iddialarını akla kanıtlamak zorunda olan kurumlar –bu filozofların yerinden ettiği formalizm buydu. Onlar saldırılarını yaparken kimi zaman iyi düşünülmüş argümanlarla, kimi zaman hicivli bir şekilde, kimi zaman süssüz sağduyu dilinde yazılar kaleme almışlar ve bizim din dediğimiz şeyle savaşmamışlardır; bu hiç zarar görmeden kaldı ve iddiaları da en güzide belagatin sözcükleriyle sürdürüldü. Bu görüşleri kabul ettirenler o nedenle yalnızca hâlihazırda kendi içinde zaten yıkılmış olanın yıkımının failleriydi. Fransızları dine ve devlete saldırdıkları için kınarken ona güvenimizi koruruz. Bu yazarların yaptığı hizmeti takdir edebilmek için toplumun berbat durumunu, Fransa'daki sefalet ve alçalmayı tasavvur etmemiz gerekir. İkiyüzlülük ve riyakârlık, embesillik ve avının elinden alındığını gören zorbalık, saldırıların dine, devlete ve törelere yapıldığını söyleyebilir. Ama hangi din! Luther'in arındırdığı din değil, en rezil hurafe, papazların tahakkümü, aptallık, zihinsel bozulma ve daha özel olarak da zenginlerin savurganlığı ve halk sefaletinin ortasında geçici mal mülk içinde eğlence. Ve hangi devlet! Bakanların ve metreslerinin, karılarının ve kâhyalarının en kör zorbalığı; öyle ki küçük tiranlardan ve aylaklardan oluşan geniş bir ordu devlet gelirlerini yağmalamayı ve ulusun alınterinin ürününü ele

geçirmeyi kendilerine tanrısal bir şekilde verilmiş bir hak olarak görmekteydi. Utanmazlık, şerefsizlik inancın daha ötesindeydi; ahlak da kurumların yozlaşmışlığı ile düpedüz uyum içindeydi. Sivil ve siyasi yaşam bakımından bireylerin yasaya karşı geldiğini görüyoruz; keza yasanın vicdan ve düşünce bakımından hiçe sayıldığını da görüyoruz.

Pratik siyaset ile ilgili olarak söz konusu yazarlar bir devrimi hiç akıllarından bile geçirmediler, aksine sadece reformlar istediler ve bunların da esasen öznel olmasını talep ettiler; suiistimalleri silip atması ve onurlu insanları bakan olarak ataması için Hükümete çağrıda bulundular. Onların izlenmesi gereken seyir konusundaki olumlu tavsiyeleri, örneğin kral çocuklarının iyi yetiştirilmesi, prenslerin kanaatkâr bir huy taşımaları, vb. yönündeydi. Fransız Devrimi'ni dayatan şey önyargılarda ısrarla inat, kibirlilik, büsbütün düşüncesizlik ve para tutkusu olmuştur. Sözünü ettiğimiz filozoflar ne yapılması gerektiğine dair ancak genel bir fikir sunabiliyorlardı; reformların hangi biçimde gerçekleştirileceğini açıklayamıyorlardı. Düzenlemeler yapmak ve reformları somut şekilde gerçekleştirmek Hükümetin işiydi; ama o bunu idrak edememiştir. Filozofların bu berbat düzensizlik durumuna bir çare olarak ortaya atıp öne sürdükleri şey, ister dinle ilgili olarak ister yasayla ilgili olarak insanların bundan böyle meslekten olmayan kimseler konumunda olmaması gerektiğidir; öyle ki dinsel meselelerde bir hiyerarşi, sınırlı sayıda seçilmiş papaz olmamalıydı ve aynı şekilde hukuksal meselelerde de ebedî, tanrısal, gerçek ve adil olanın bilgisinin onlara ait olduğu ve onlarla sınırlı olduğu ve diğer insanlara hükmedip yönetecek seçkin bir kast ve cemaat (hatta profesyonel avukatlar sınıfı bile) olmamalıydı; aksine insan aklı rızasını ve fikrini sunma hakkına sahip olmalıydı. Barbarları meslekten olmayan kimseler gibi görmek tam da olması gereken şeydir –barbarlar meslekten olmayan kişilerden başka bir şey değildirler; ama düşünen insanları meslekten olmayan kimseler gibi görmek çok zordur. Söz konusu filozoflar insanın öznel özgürlük, algı ve kanı konusundaki bu büyük talebi için kahramanca, müthiş yetenekli, içten ve hararetli, coşkun ve cesaretli bir mücadele vererek, insanın saygı duyacağı her şeyin türetildiği kaynağın insanın bizzat kendi kendisi, insan tini olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlarda soyut düşünce fanatizmi

kendini göstermektedir. Biz Almanlar varolan durum karşısında da edilgindik, bu durum yerinden edildiği zaman da gene aynı şekilde edilgindik: Onu yerinden eden başkalarının çabalarıydı, biz ise bunu kendimizden uzak tuttuk, olacak olan her şeye maruz kaldık.

Almanya'da II. Frederick bu kültürle ittifak yapmıştır ki, o günlerde bu pek rastlanmayan bir örnektir. Fransız saray âdetleri, operalar, bahçeler, giysiler Almanya'da yaygın bir şekilde benimseniyordu, ama Fransız felsefesi değil; lakin bu felsefenin büyük kısmı nükte ve mizah formunda bu yukarıdaki dünyaya girmenin yolunu bulmuş ve kötü ve barbar olan çoğu şey sürülüp atılmıştır. Melankoli ilahileriyle yetişmemiş, onlardan birini ya da ikisini her gün ezberlemek zorunda kalmamış, Wolff'un barbar metafizik ve mantığının dışında olan II. Frederick (zira Almanya'da Gellert'ten başka neye hayranlık besleyebilirdi ki?), din ve devletin her ne kadar biçimsel ve soyut da olsa büyük ilkelerini iyi biliyor ve koşullar olanak tanıdığı ölçüde onlara uygun olarak yönetiyordu. O dönemde ulusuna gereken başka hiçbir şey yoktu; tek bir kişi bile henüz temsilî hükümet ve adalet mahkemelerinin halka açık olması talebinde bulunmadığı için, kimse ondan reformlar veya devrimler yapmış olmasını bekleyemez. O, gereken şeyi, dinsel hoşgörüyü, yasamayı, adalet yönetimindeki ilerlemeleri, devlet gelirlerindeki ekonomiyi sağladı; bundan böyle onun eyaletlerinde acınası Alman yasasının en ufak hayali bile geriye kalmadı. Devletin amaç ve gayesinin ne olduğunu gösterdi ve aynı zamanda tüm ayrıcalıkları, Almanlara ait özel hakları ve keyfî kanunları ortadan kaldırdı. Riyakârlığın ve Alman sözde-yurtseverliğinin şimdi onun üstüne çullanıp, etkisi müthiş olan bir adamın büyüklüğünü kötülemeye çalışması, hatta kibir ve kötülükle suçlayarak namına gölge düşürmesi ahmaklıktır. Alman yurtseverliğinin amaçladığı şey makul olmalıdır.

2. Olumlu Yön

Bu felsefenin olumlayıcı içeriği elbette derinlik gerekliliklerini karşılamamaktadır. Onun öğretisinin İskoç filozoflarda ve kendimizde de bulunan önde gelen bir karakteristiği, insanın kendi içinde taşıdığı, örneğin iyilikseverlik ve geliştirilmesi gereken toplumsal içgüdüler gibi ilksel adalet duygularının varsayılmasıdır. Bilginin ve adaletin

olumlu kaynağı Kavram formuna değil, insan aklına ve insanlığın ortak bilincine, sağlıklı insan aklına yerleştirilmektedir. Elbette, hakikatlerin evrensel düşünceler formunda ifade edildiğini görmek müthiştir, onların insan zihninde mevcut varsayımlar olması gerektiği düşüncesi son derece önemlidir: İnsan hak duygusunu, hemcinslerine yönelik sevgiyi yüreğinde taşır; din ve iman zorla olacak işler değildir; gerçek asalet meziyet, yetenek, erdemdir, vb. Özellikle de Almanlar arasında söz konusu olan önemli bir soru, insanın ereğinin ve karakterinin ne olduğudur ki, bununla kastedilen insanın zihninin ve tininin doğasıdır; ve şüphesiz tinsel olan söz konusu olduğu kadarıyla bu noktaya geri dönmemiz gerekir. Fakat tinin doğasını bulmak, bu belirlenimin ne olduğunu keşfetmek için algıya, gözleme, deneyime ve belli itkilerin varoluşuna geri dönülmelidir. Bunlar elbette kendimizdeki belirlenimlerdir, ama onları zorunluluğu içinde bilmiş değilizdir. Bu tür bir itki ayrıca doğal olarak alınır ve böylece burada kendinde belirlenimsizdir, sınırına ancak bütünün bir uğrağı olarak sahiptir. Bilgi bakımından, içeriklerine göre somut olması gereken ve somut da olan tamamen soyut düşüncelerin bulunması gerekir –her ne kadar en az bizimkiler kadar hakikat taşısalar ve daha ustalıklı olsalar da. Ama öyle üstünkörü bir şekilde kavranırlar ki, onlardan türetilmesi gereken şey için yeterli olmadıklarını hemen gösterirler. Örneğin, Doğanın bir bütün olduğunu, her şeyin yasalara göre, farklı hareketlerin bileşimi yoluyla, bir neden-etki zinciri yoluyla, vb. belirlendiğini söylerler; her şeyi şeylerin değişik özellikleri, malzemeleri, bağıntıları meydana getirir. Bunlar tüm kitabın onlarla doldurabileceği genel ifadelerdir.

a. *Système de la Nature*

Tüm bu filozofların merkezî figürü olan bir Alman'ın, Baron von Hollbach'ın Paris'te kaleme aldığı, konu üzerine önde gelen eser olan *Système de la Nature* bu felsefeye aittir. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau bir dönem onun etrafında olmuşlardı; bu insanlar şeylerin mevcut durumuna karşı ne kadar çok kızgınlıkla hareket etmiş olurlarsa olsunlar, gene de başka bakımlardan birbirlerinden oldukça farklıydılar. *Système de la Nature* sıklıkla tekrar eden genel tasarımlarını diskürsif bir şekilde ele aldığı için okunması yorucu bir eser olarak

görülebilir; bir Fransız kitabı değildir, çünkü canlılıktan yoksundur ve sunuş tarzı sönüktür.

Doğanın büyük Bütünü (*la grand tout de la nature*) nihaidir: "Evren muazzam bir madde ve hareket derleminden" (Descartes'ta olduğu gibi), "kırılmaz bir neden-etki zincirinden başka bir şey sergilemez, bu nedenlerden bazıları duyularımızı doğrudan doğruya etkilerken, başkaları ise algıladığımız etkileri nedenlerinden ziyadesiyle uzak olduğundan bizim için bilinemezdir. Bu malzemelerin farklı nitelikleri, çoklu bağıntıları ve onlardan kaynaklanan etkiler bizim için özleri oluşturur. Bu özlerin türlülüğünden farklı düzenler, türler, sistemler doğar ki şeyler bunların çatısı altına girer ve bunların genel toplamı, büyük bütün, bizim Doğa dediğimiz şeydir"[300] Bu, Aristoteles'in Ksenophanes hakkında söylediği şeye, onun göklere, yani Varlığa bakmasına (Cilt I, s. 222) benzer. Hollbach'a göre, her şey harekettir, madde kendini hareket ettirir: Bira mayalanır, ruh tutkuları tarafından harekete geçirilir.[301] "Doğal fenomenlerin çok çeşitliliği ve onların sürekli olarak ortaya çıkıp ortadan kaybolması tek zeminini hareketlerin ve malzemelerinin çeşitliliğinde bulur." Farklı bileşimler ve değişkiler yoluyla, farklı bir düzenleniş yoluyla, başka bir şey meydana gelir. "Maddi tözler ya birbiriyle birleşme yönünde bir eğilime sahiplerdir ya böyle bir birleşme yeteneğinde değillerdir. Doğa bilimcileri itme ve çekme, sempati ve antipati, yakınlık ve ilişki kuvvetlerini, ahlakçılar ise nefret ve sevgiyi, dostluk ve düşmanlığı buna dayandırırlar." Tin, cisimsiz olan, hareketle, uzaydaki bir cismin ilişkilerinin değişmesiyle çelişir ya da kendisini bunların karşısına koyar.[302]

b. Robinet

Diğer bir önemli eser, Robinet'nin çok daha "tehlikeli" bir inceleme olan *De la Nature* eseridir. Ona bambaşka ve daha derin bir tin hâkimdir; yazarın sergilediği içtenlik kişiyi genellikle derinden etkiler.

---

[300] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, VIII, ss. 62, 63; *Système de la Nature par Mirabaud* (Londra, 1770), T. I, i, s. 10; ii, s. 28.

[301] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, VIII, ss. 63, 64; *Système de la Nature*, T. I, ii, ss. 18, 16, 21, 15.

[302] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, VIII, ss. 64, 65, 70; *Système de la Nature*, T. I, ii, ss. 30, 31; iii, ss. 39, 40; iv, ss. 45, 46; vii, ss. 90, 91.

Şöyle başlar: "Bir Tanrı, yani Doğa dediğimiz bu Bütünün fenomenlerinin bir nedeni vardır. Kim bu Tanrı? Bilmiyoruz ve öyle bir şekilde oluşturulmuşuz ki ne tür bir şeyler düzeni içerisine yerleştirildiğimizi hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Tanrı'yı tamamen bilemeyiz, çünkü bunu yapabilme araçları bizim için hep yetersiz olacaktır. Areopagite'nin yükselttiği sunağın üzerinde okunan sözleri tapınaklarımızın duvarlarına biz de yazabiliriz: 'Bilinmeyen Tanrı'ya.'" Bugünlerde de tamamen aynı şey söylenmektedir: Sonludan sonsuza hiçbir geçiş olamaz. "Evrene hükmeden düzen Onun bilgeliğinin ne kadar az görünür tipiyse, bizim zayıf zihnimiz de Onun zekâsının o kadar az imgesidir." Ama bu İlk Neden, Tanrı, Robinet'ye göre, yaratıcı bir Tanrı'dır, Doğayı varoluşa O getirmiştir; öyle ki Robinet açısından olanaklı tek bilgi Doğanın bilgisidir. "Yalnızca Tek Neden vardır. Birbirlerini Onun seçtiği şekilde kesin olarak takip edebilsinler diye, deyim yerindeyse olayların birini diğerine ekmiş (*engrainé*) olan ebedî Neden, başlangıçta şeylerin sonu gelmez zincirini harekete geçirmiştir. Evren bu kalıcı iz yoluyla yaşamaya, hareket etmeye ve kendini sürdürmeye devam ediyor. Nedenin birliğinden etkinliğin de bir olduğu çıkar, çünkü o bile az ya da çok kabul edilecek bir şey gibi görünmez. Tüm şeyler bu tek edimden ötürü meydana gelirler. İnsan Doğayı inceleme konusu yaptığından beri hiçbir yalıtık fenomen, hiçbir bağımsız hakikat bulmuş değildir, çünkü böyle bir şey yoktur ve olamaz da. Bütün kendini parçalarının karşılıklı tekabüliyeti yoluyla sürdürür."[303] Tanrı Bir olduğu gibi Doğanın etkinliği de Birdir.

Daha ayrıntılı bir şekilde görüldüğünde bu etkinlik, tohumların her şeyde kendilerini açındırması anlamına gelir: Her yerde kendilerini üreten organik Varlıklar bulunmaktadır; hiçbir şey yalıtık değildir, her şey bileşik ve bağıntılıdır ve uyum içindedir. Robinet burada bitkileri, hayvanları ve ayrıca metalleri, öğeleri, havayı, ateşi, suyu, vb. gözden geçirir ve bundan hareketle, yaşama sahip ne varsa hepsinde tohumun varolduğunu ve ayrıca metallerin kendi içlerinde nasıl organize olduklarını tanıtlamaya uğraşır. "Polip örneği örgütlü maddenin en küçük bölümlerinin hayvansal doğası (*animalité*)

[303] Robinet, *De la Natura* (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, I, iii, iv, ss. 16, 17.

konusunda ikna edicidir; çünkü polip her biri onun kadar gerçek olan birleşik bir polipler grubudur. Aynı bakış açısından, canlının yalnızca canlıdan, hayvanların minik hayvanlardan, her hayvanın özellikle de aynı türdeki minik hayvanlardan, bir köpeğin köpek-tohumlarından, insanın insan tohumlarından oluştuğu da kanıtlanmış gibi duruyor." Bu kanıtında Robinet, bir "Özet" içinde, "hayvansal sperm in spermatik hayvancıklarla dolup taştığını" ifade eder. Ardından, üreme denilen şeyi her iki cinsin işbirliği ile ilişkilendirdiği için her bireyin içsel olarak ya da dışsal organları itibarıyla bir hermafrodit olduğunu iddia eder. Mineraller hakkında şunu söyler: "Karşılaştığımız böyle bir içsel yapıya sahip olan her şeyi organik cisimler olarak görmek zorunda kalmıyor muyuz? Bu tamamen onların bir çekirdeğin, çekirdek taneciklerinin, tohumların gelişmesi olduğunu önvarsayar." Aynı şekilde havanın da su, ateş, vb. ile beslenene dek gerçeklik taşımayan kendi tohumuna sahip olması gerekir. "Hava, ilke olarak, hava tohumundan ibarettir; kendini farklılık gösteren derecelerde su ve ateşle dölleyip doldurduğu zaman yavaş yavaş farklı büyüme aşamalarından geçecektir: İlkin embriyo, ardından da tam hava haline gelecektir."[304] Robinet kendinde yalın forma, tözsel forma, Kavrama, tohum adını vermektedir. Bunu her ne kadar fazlasıyla duyusal yandan yola çıkarak kanıtlamaya çalışsa da, kendilerinde somut ilkelerden, kendinde formdan hareket etmektedir.

O dünyadaki kötülükten ve iyilikten de söz eder. Gözleminin sonucu, iyi ve kötünün birbirini dengelediğidir; dünyanın güzelliğini bu denge oluşturur. Dünyada kötülükten çok iyilik olduğu iddiasını çürütmek amacıyla, iyiyi indirgediğimiz her şeyin sadece bir hazza, bir zevke, bir doyuma dayandığını söyler; ama bunu, ortadan kaldırılması doyumu oluşturan bir ihtiyacın, bir eksikliğin, bir acının öncelemesi gerekir.[305] Bu sadece empirik açıdan doğru bir düşünce olmakla kalmaz, aynı zamanda çelişki olmaksızın hiçbir etkinliğin olmadığı yönündeki daha derin bir fikri de ima eder.

---

[304] Robinet, *De la Nature*, T. I, II, ii, ss. 156, 157; vii, ss. 166, 168; ix-xi; xv, ss. 202, 203; xix, s. 217.

[305] Robinet, *De la Nature*, T. I, xxviii, s. 138; xiii, s. 70.

3. Somut Evrensel Birlik İdeası

Fransız felsefesinin sonucu, soyut değil de aksine somut olan genel bir birlik ileri sürmede ısrar etmiş olmasıdır. Robinet şimdi böylece evrensel bir organik yaşam teorisi ve tekbiçimli bir meydana gelme tarzı ortaya koymuştur; o, başköşeye bilinemez olsa da Tanrı'nın oturtulduğu bu somut sisteme Doğa diyordu; Ona ilişkin ifade edilebilecek tüm yüklemler ona uygun düşmeyen bir şey taşır. Anlağın soyut metafiziksel belirlenimlerine karşı, burada örneğin Doğanın verimliliği gibi, somut birliğe dair muazzam tasarımların bulunduğunu kabul etmeliyiz. Ama öte yandan bu filozoflardaki en önemli nokta, geçerli sayılacak şeyin mevcudiyete sahip olması gerektiği, tüm bilgi bakımından insanın bizzat bilen olması gerektiğidir; zira görebileceğimiz gibi, bu filozoflar devlet ve kilisenin tüm dışsal otoritesine ve özellikle de bizde mevcut hiçbir anlamı olmayan soyut düşünceye karşı savaş açmışlardır. İdea'nın somutlaşması ve tinin bu somutlaşmadaki mevcudiyeti tüm felsefede bulunan iki ilkedir; benim içeriğim aynı zamanda somut, mevcut bir şey olmalıdır. Bu somuta Akıl deniyordu ve bu asil insanlar son derece büyük bir gayret ve coşkunlukla onun uğruna çarpışıyorlardı. Düşünce uluslar arasında bir norma, bendeki inanç ve vicdan özgürlüğüne yükseltildi. İnsanlığa "Zaferi bu işaret altında kazanacaksınız" diyorlardı, çünkü bir tek haç adına yapılmış olanları, bir iman, yasa ve din konusu yapılmış olanları göz önünde bulunduruyorlardı –haç işaretinin nasıl alçaltıldığını görmüşlerdi. Çünkü haç işareti altında yalan dolan muzaffer olmuştu, kurumlar bu mührün altında taşlaşmış ve türlü türlü alçalmaların içerisine batmıştı, öyle ki bu işaret tüm kötülüğün simgesi ve kökeni olarak tasarlanmaya başlamıştı. Böylece onlar Luther'in başlattığı Reformu başka bir formda tamamlamışlardır. Bu somutun pratik alanda toplumsal içgüdüler, teorik alanda da doğa yasaları gibi çoklu formları vardı. Kendilerine, yani insan zihnine içkin bir pusula bulma yönünde mutlak bir itki mevcuttur. İnsan zihninin eğer gerçekten de kendi içerisinde olacaksa, en azından kendi dünyası içinde özgür olacaksa, bunun gibi sabit bir noktaya sahip olması şarttır. Ama gerçekten mevcut dirimsellik peşindeki bu çaba, dolambaçlı yollar

olarak kendileri bizzat tek-yanlı olan formlar almıştır. İçeriğin daha öte çeşitlilikleri de keza birlik –ki, somut birliktir– peşindeki bu çabada yatar.

Fransızlar felsefelerinin teorik yanı bakımından materyalizme veya natüralizme ilerlediler, çünkü soyut düşünce olarak anlağın gereklilikleri, onları, sıkı sıkıya sabit bir ilkeden en korkunç sonuçların çıkmasına olanak tanıyan tek bir ilkeyi, aynı zamanda mevcut olması ve deneyime oldukça yakın bulunması gereken bir ilkeyi, nihai olarak kurmaya sürüklemiştir. Onlar duyumu ve maddeyi, bu yüzden, duyumun salt bir değişkisi olarak, tüm düşüncenin, tüm ahlakın indirgenmesi gereken biricik hakikat olarak kabul etmektedirler. Fransızların ortaya koymuş olduğu birlikler bu şekilde tek-yanlıdır.

a. Duyum ve Düşünce Karşıtlığı

Sentir ile *penser* arasındaki karşıtlık ya da isterseniz, onların ikincisini birincisinin sadece bir sonucu haline getiren özdeşliği bu tek-yanlılığa aittir; bununla birlikte, bu karşıtlığın, Spinoza ve Malebranche'ta bulduğumuz türden, Tanrı'daki herhangi bir spekülatif uzlaşımı söz konusu değildir. Kimi açılardan Locke'da vuku bulan tüm düşüncenin duyuma indirgenmesi, geniş kapsamlı bir teori haline gelmektedir. Robinet (*De la Nature*, T. I. P. JV. Bölüm III, ss. 257-259) de ötesine geçemediği bu karşıtlığa takılıp kalır, öyle ki zihin ile beden ayrı değillerdir, ama nasıl birleştiklerini açıklamak da mümkün değildir. *Système de la Nature* (T. I., 10. Bölüm, s. 177) eserine özellikle de düşüncenin düz bir şekilde duyuma indirgenişi damgasını vurmaktadır. Başlıca düşünce şudur: "Soyut düşünceler en iç organımızın kendi değişkilerini görme kiplerinden ibarettir. İyilik, güzellik, düzen, zekâ, erdem, vb. eğer onları duyularımızın bu niteliklere yetenekli olduğunu gösterdiği nesnelere ve bizim açımızdan bilinir olan varlık ve eyleme kiplerine atfedip uygulamıyorsak bizim için hiçbir anlama sahip değillerdir. Psikoloji bile böylece, örneğin La Metrrie'nin *L'homme Machine* eserinde gördüğümüz üzere, materyalizme geçmiştir: Tüm düşünce ve tüm tasarım ancak maddi olarak kavranıyorlarsa bir anlam taşırlar; yalnızca madde vardır.

b. Montesquieu

Başka büyük yazarlar ise yukarıda bahsedilenin karşısına göğüsteki duyguyu, kendini-koruma içgüdüsünü, başkalarına yönelik iyiliksever eğilimleri, birliktelik itkisini koymuştur, ki bu sonuncusunu Puffendorf aynı zamanda hukuk sisteminin temeli haline getirmişti (*yukarıda*, s. 289). Bu bakış açısından yola çıkarak enfes pek çok şey söylenmiştir. Montesquieu Voltaire'in *esprit sur les lois* [yasalar hakkında espri] dediği büyüleyici *L'Esprit des Lois* [Yasaların Tini] eserinde ulusları şu önemli bakış açısından ele almıştır: Ulusların anayasası, dini, kısacası bir devlette bulunabilecek her şey bir bütünlük oluşturur.

c. Helvetius

Helvetius durumunda düşüncenin duyguya bu indirgenişi şu formu almaktadır: Ahlaksal bir varlık olarak insanda eğer tek bir ilke aranıyorsa, buna öz-sevgi denmelidir. O bizim erdem, tüm etkinlik, yasa ve hak diye adlandırdığımız ne varsa temelinin öz-sevgi ya da bencillikten başka bir şey olmadığını ve ona indirgenebileceğini ustalıklı bir analiz yoluyla kanıtlama çabası içinde olmuştur.[306] "Benim kendim" özsel bir uğrak olsa da bu ilke tek-yanlıdır. İstediğim şey, en asil olan, en kutsal olan, *benim* amacımdır; onda yer almalı, onu kabul etmeli, onu onaylamalıyım. Tüm özveriye hep bir doyum, bir kendini bulma ilişmiştir; bu *kendi* öğesi, öznel özgürlük, daima mevcut olmalıdır. Eğer bu tek-yanlı bir anlamda alınırsa, ondan kutsal olan her şeyi alaşağı edecek sonuçlar çıkarmak mümkün olabilir; ama eşit derecede o mümkün olduğunca asil olan bir ahlakta da bulunur.

d. Rousseau

Şeylerin pratik yanıyla bağıntılı olarak şu noktayı da belirtmek gerekir ki, hak duygusu, somut pratik zihin ve genel anlamda insanlık ve mutluluk ilke haline getirildiğinde, evrensel olarak kavranan bu ilke elbette düşünce formuna sahipti; ama itki ve içsel sezgimizden türetilen somut içerik durumunda, bu içerik dinsel bile olsa, düşüncenin

[306] Helvetius, *De l'esprit* (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, i, ss. 62-64; ii, ss. 65, 68, 69; iv, s. 90; v, s. 91; viii, s. 114; xxiv, ss. 256, 257.

kendisi içerik değildi. Gelgelelim şimdi şu daha öte evre ortaya çıkmıştır ki, her ne kadar bu içerik açısından onun kendine özgü formunun gerçek bilinci gene eksik olsa da, arı düşünce ilke ve içerik olarak saptanmıştır; zira bu ilkenin düşünce olduğu tanınmış değildi. Onun iradenin, pratiğin, adil olanın alanında ortaya çıktığını ve insanın en iç ilkesi, insanın kendi kendisiyle olan birliği temel olarak ortaya konup bilince getirilecek şekilde kavranmış olduğunu görüyoruz, öyle ki insan kendinde sonsuz bir kuvvet kazanmıştır. Rousseau'nun bir bakış açısından devlet hakkında söylediği şey budur. O devletin mutlak gerekçesini araştırmış ve temelini incelemiştir. Yönetme ve birliktelik kurma hakkını, düzen ilişkisi hakkını, hükmetme ve hükmedilme hakkını kendi bakış açısından kavrar, öyle ki bu hak tarihsel açıdan güce, zorlamaya, fethe, özel mülkiyete, vb. dayandırılmaktadır.[307]

Rousseau özgür iradeyi bu gerekçenin ilkesi haline getirir ve devletlerin pozitif hakkına gönderme yapmaksızın yukarıdaki soruyu (IV. Bölüm, s. 12) şöyle yanıtlar: İnsan özgür iradeye sahiptir, çünkü "insanın ayırt edici özelliği özgürlüktür. Özgürlüğünden vazgeçmesi demek insanlığından vazgeçmesi demektir. Özgür olmamak demek, o nedenle, insanın insan olarak haklarından ve hatta ödevlerinden vazgeçmesi demektir." Kölenin ne hakları ne de ödevleri vardır. Rousseau bu yüzden şunu söyler (IV. Bölüm, s. 21): "Temel görev, bütün ortak güçle her bir üyesinin kişiliğini ve mülkiyetini koruyup kalkan olacak ve içinde her bir bireyin bu birlikteliğe katılırken sadece kendi kendisine itaat ettiği ve dolayısıyla da eskisi gibi özgür kaldığı bir birliktelik formu bulmaktır. Çözüm Toplum Sözleşmesi ile verilmiştir;" bu her birinin kendi iradesiyle bir üyesi olduğu birlikteliktir. Böyle soyut şekilde ifade edildiğinde bu ilkelerin doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir, ancak onlardaki muğlaklık kendini hemen belli etmeye başlar. İnsan özgürdür, bu şüphesiz insanın tözsel doğasıdır; bu özgürlükten devlette vazgeçiliyor olmakla birlikte, aynı zamanda fiilen ilkin devlette gerçekleşir. Doğanın özgürlüğü, özgürlük hediyesi, reel herhangi bir şey değildir; zira özgürlüğün ilk gerçekleşmesi devlettir.

[307] Rousseau, *Du contrat social* (Lyon, 1790), I, iii, ss. 8, 9; iv, ss. 10, 11, 13-16.

Evrensel irade konusundaki yanlış anlama, özgürlük Kavramının bireyin keyfî kaprisi anlamında değil de rasyonel irade, kendinde ve kendi için irade anlamında alınmasından kaynaklanır. Evrensel iradeyi bireysel iradelerin, bunlar mutlak kalacak şekilde, tam bir bileşimi olarak görmemek gerekir; yoksa şu söz doğru olurdu: "Azınlığın çoğunluğa itaat etmek zorunda olduğu yerde özgürlük yoktur." Gerçekte evrensel irade, biz bu olgunun bilincinde olmasak bile, rasyonel irade olmalıdır; devlet o yüzden bireylerin keyfî iradesinin karara bağladığı bir birliktelik değildir. Bu ilkelerin yanlış kavranması bizi ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren şudur ki, böylelikle insanın büsbütün mutlak olarak özgürlüğü tininde taşıdığı ve özgür iradenin insanın Kavramı olduğu duygusunun bilince içerik olarak gelmesi gerektiğidir. Özgürlük düşüncenin ta kendisidir; düşünceyi bir yana atıp özgürlükten bahseden ne hakkında konuştuğunu bilmiyor demektir. Düşüncenin kendi kendisiyle birliği özgürlüktür, özgür iradedir. Benim varoluş olarak kendimi düşünen olarak kendimle bir eşitliğe yerleştirmeye çabalamam bakımından, salt isteme olarak düşünce kendi öznelliğini, mevcut varoluşla ilişkiyi, kendini gerçekleştirmeyi ortadan kaldırma itkisidir. İrade ancak düşünme gücüne sahip olarak özgürdür. Bu özgürlük ilkesi Rousseau'da ortaya çıkmış ve kendini sonsuz olarak kavrayan insana bu sonsuz kuvveti kazandırmıştır. Teorik açıdan ele alındığında bu ilkeyi temeli haline getirmiş olan Kantçı felsefeye geçişi de bu sağlamaktadır: Özgürlüğü ve bilinçte taşıdığı somut bir içeriği hedefleyen bilgi.

D. Alman Aydınlanması

Bu dönemde Almanlar Leibniz-Wolffçu felsefeleri içinde, onun tanımları, aksiyomları ve kanıtları içinde dolanıp duruyorlardı. Sonra giderek yavaş yavaş yabancı toprakların tini onlara bulaştı, meydana gelmiş olan tüm gelişmelerle tanışıklık kurdular ve oldukça müşfik bir şekilde Locke'un empirizmine kanları kaynadı; aynı zamanda bir yandan da metafizik araştırmaları bir yana bırakıp dikkatlerini hakikatlerin sağlıklı insan anlağı tarafından nasıl kavranabileceği sorusuna yönelttiler ve *Aufklärung*'a ve tüm şeylerin faydasını göz önünde bulundurmaya soyundular –Fransızlardan edinmiş oldukları bir bakış

açısı. Varolan şeylerin özü olarak fayda, şeylerin kendilerinde değil de başkası için belirlendiği anlamına gelir: Biricik uğrak olmasa da zorunlu bir uğraktır bu. Alman *Aufklärung*'u fayda ilkesini silah haline getirerek idealarla savaşmıştır. Bu konudaki felsefi araştırmalar onun derinleşme yeteneğinde olmayan cılız bir popüler irdeleyişi olarak yozlaşmıştı; katı bir kılı kırk yarıcılık ve bir anlak ciddiyeti sergilemişlerdir, ama tinden yoksunlardı. Almanlar tüm uluslara hakkını veren vızır vızır dolaşan arılardır, onlar herhangi bir şeyi yeterince iyi bulan ve herkesle sıkı sıkıya pazarlık eden eskicilerdir. Yabancı uluslardan toplandığı için tüm bunlar esprisini ve hayatını, enerji ve orijinalliğini yitirmişti ki, Fransızlar içeriğin formda gözden kaybolmasını bu şekilde sağlamışlardı. Bir meseleyi içtenlikle köküne dek kalbura çeviren ve espri ve canlılık gerçekte hiçbir şeyi kanıtlamadığı için onların yerine rasyonel argümanları geçiren Almanlar böylece tamamen boş olan bir içeriğe ulaşmışlardı, o denli ki hiçbir şey bu derin irdeleme tarzından daha bezdirici olamazdı; Eberhard, Tetens ve onlar gibilerde durum buydu.

Nicolai, Sulzer ve arkadaşları gibi başkaları ise beğeni sorunları ve beşerî bilimler üzerine olan spekülasyonları bakımından dört dörtlüktü; nitekim edebiyat ve sanat da Almanlar arasında yeşerecekti. Ancak tüm bunlara rağmen onlar, estetik konusunda son derece önemsiz bir irdelemeye ulaşmışlardır sadece –Lessing buna boş gevezelik diyordu.[308] Aslına bakarsanız, Gellert'in, Weisse'nin ve Lesssing'in şiirleri tamamen değilse de neredeyse aynı şiirsel zayıflığa gömülmüştü. Ayrıca, Kant'ın felsefesinden önce genel ilke gerçekte Kirenelilerin felsefesinde daha önce karşılaşmış olduğumuz (Cilt I, s. 423) mutluluk teorisiydi ve hoş veya nahoş duyumlar konusundaki bakış açısı o dönemdeki filozoflar arasında nihai ve özsel bir belirlenim sayılıyordu. Bu türden felsefe yapma tarzına örnek olarak, Nicolai'ın Mendelssohn'la girdiği bir diyaloğu açıklamak için sunduğu bir örneği aktaracağım: Söz konusu olan şey, trajik konulardaki, bir trajedide betimlenen nahoş duygular aracılığıyla bile uyandırıldığı kabul edilen hazdır:

[308] *Sämmtliche Schriften*, Cilt XXXIX (Berlin u. Stettin, 1828), ss. 111, 112.

HERR MOSES

"Eksiksizlikler için bir eğilime sahip olma ve eksikliklerden sakınma gücü bir realitedir. Bu yüzden bu gücün kullanılması beraberinde bir haz getirir, ancak bu, doğası gereği, nesnenin temaşasından doğan hoşnutsuzluğa oranla daha azdır.

BEN

Ancak bu durumda bile, tutkunun şiddeti bizde nahoş duyumlara neden olduğunda, onun beraberinde getirdiği hareket (bu hareket eksiksizlikleri, vb. sevme gücünden başka nedir ki?) bize haz verir. Tutkuda hoş olan şeyin karşısına çıkan ve kısa süre içinde zafer kazanan acı verici duyumlara rağmen bile biz bu hareketin kuvvetinden hoşlanırız.

HERR MOSES

Buna karşılık bir sahne oyununda ise eksikli nesne olmadığından haz üstün gelir ve az derecedeki hoşnutsuzluğu gölgede bırakır.

BEN

Bu sonuçların takip etmediği bir tutku, o yüzden, bütünüyle hoş olmalıdır. Trajedinin sağladığı tutkuların taklitleri bu türdendir."[309]

Böylesi bön ve anlamsız saçmalıklarla boş boş konuşup duruyorlardı. Bunlara ek olarak, cehennemdeki cezanın ebedîliği, kafirlerin selameti, doğru dürüst olmakla dindarlık arasındaki ayrım, Almanlar arasında üzerine çokça emek harcanan felsefi meselelerdi, oysa Fransızlar bunlar hakkında zahmete pek girmezler. Sonlu belirlenimler sonsuza karşı geçerli kılınmıştı; Teslis'e karşı, *Bir*'in Üç olamayacağı; ilk günaha karşı, her bir kişinin kendi suçunu taşıması, kendi eylemlerini kendi kendine yapmış olması ve onların hesabını vermesi gerektiği; aynı şekilde kefarete karşı da hak edilen cezayı başka birinin üstlenemeyeceği; günahın bağışlanmasına karşı, yapılan şeyin geri alınamayacağı; genel olarak özetle, insan doğasının tanrısal doğa ile karşılaştırılamaz olduğu öne sürülmüştü. Bir yanda sağlıklı insan anlağını, deneyimi, bilinç olgularını görüyoruz, bir

[309] Lessing, *Sämmtliche Schriften*, Cilt XXIX, ss. 122, 123.

yanda ise kuru, cansız Wolffçu metafizik halen revaçtaydı; bu şekilde Mendelssohn'un sağlıklı insan anlağı yanında saf tuttuğunu ve onu kendi kuralı haline getirdiğini görüyoruz.

İlkin Lessing'in Spinoza'nın bir öğrencisi olup olmadığı konusunda, ardından da bizzat Spinoza'nın kendi öğretileri hakkında Mendelssohn'un Jacobi'yle şans eseri tartışmasıyla birlikte, tam bir huzur ve sağlamlığa kavuşmuş olan ve başka meselelerin hayallerinin yoluna çıkmasına bile izin vermeyen bu otoriteye bir hareket getirilmiştir. Bu vesileyle Spinoza'nın gerçekte ne denli unutulmuş olduğu ve Spinozacılığın nasıl bir dehşet içinde görüldüğü gün yüzüne çıkmış oldu. Gelgelelim böylece Jacobi, beklenmedik bir şekilde Spinozacılık bağlamında felsefenin bambaşka bir içeriğini, imanı anımsatmış oldu, yani bağımsız bir düşünür olarak, tanrısal olanın yanı sıra (tanrısal olana duyulan imana akıl diyordu) dışsal, sonlu şeylerin yalın dolaysız kesinliğini, salt anlak olarak kavradığı dolaylı bilginin karşısına yerleştirdi. Kant Avrupa'nın geri kalan yerlerinde tükenip kaybolmuş olan felsefeye Almanya'da yeni bir itki kazandırana dek bu devam etmiştir.

Modern Alman felsefeye geçiş söz konusu olduğu kadarıyla, daha önce söylediğimiz gibi (ss. 326, 330, 353), bu felsefe Hume ve Rousseau'dan yola çıkmıştır. Descartes uzamı kendi kendisiyle yalın bir şekilde bir olan şey olarak düşüncenin karşısına koyar. Düalizmle suçlanır, ama o da Spinoza ve Leibniz gibi iki yanın bağımsızlığını ortadan kaldırarak onların birliğini, Tanrı'yı, en üstün haline getirmiştir. Fakat bu birlik olarak Tanrı öncelikle Üçüncü'den ibarettir; ve daha öte öyle belirlenmiştir ki Ona hiçbir belirlenim ait değildir. Wolff'un sonluya ilişkin anlayışı, genel olarak okul metafiziği, anlak bilimi ve doğanın gözlenmesine sapması, yasaya uygun olarak ve sonlu bilgisi içinde güçlendikten sonra, dinin sonsuz ve somut belirlenimlerinin aleyhine döner ve onun *theologica naturalis*'indeki soyutlamalarla durgunluk gösterir; zira onun alanı belirli olandır. Fakat bu andan itibaren işe büsbütün farklı bir bakış açısı dâhil olmaktadır. Sonsuz, soyutlamaya veya kavranamazlığa aktarılır. Bu, benimsenişi kavranamaz bir konumdur. Bugünlerde ise en dindar, en meşru gibi

görülmektedir. Fakat üçüncünün, farklılıkların birliğinin düşünülemez veya bilinemez bir şey gibi tanımlandığını gördüğümüz zaman, bu birlik düşüncenin birliği değildir, çünkü o her şeyden önce düşüncedir ve Tanrı da basitçe düşünce değildir. Ne var ki bu birlik mutlak olarak somut diye, yani düşüncenin ve Varlığın birliği diye tanımlanmaktadır. Şimdi bu birliğin basitçe düşüncedeki bir birlik olduğu ve bilince ait olduğu noktasına gelmiş olduk, öyle ki düşüncenin nesnelliği –akıl– Bir ve Bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Fransızlar bunu belirsiz bir şekilde kavramışlardır. İster en yüksek Varlık, tüm belirlenimden yoksun bırakılmış bu Varlık, doğanın üzerine yükseltilsin, ister doğa veya madde en yüksek birlik olsun daima somut bir şeyin saptanması söz konusudur ki, bu aynı zamanda düşünceye aittir. İnsanın özgürlüğü mutlak şekilde nihai ilke olarak saptanmış olduğundan, bizzat düşüncenin kendisi bir ilke olarak saptanmış olmaktadır. Özgürlük ilkesi sadece düşüncede değildir, aksine düşüncenin kökenidir; bu özgürlük ilkesi ayrıca kendinde somut bir şeydir, en azından ilke gereği kendinde somuttur. Genel kültür ve felsefi kültür bu noktaya dek ilerlemiştir. Bilinebilir olan şimdi tamamen bilinç alanı içerisine yerleştirilmiş ve tinin özgürlüğü mutlak olarak kavranmış olduğu için, bunu bilginin büsbütün sonlunun alanına girdiği şeklinde anlamak mümkündür. Sonlunun duruş noktası aynı zamanda nihai olarak ve Tanrı da bilincin dışındaki bir Öte olarak alındı; ödevler, haklar, doğanın bilgisi sonludur. İnsan kendisi için böylelikle Tanrı'nın onun dışında bırakıldığı bir hakikat krallığı oluşturdu; bu, sonlu hakikatin krallığıdır. Sonluluk formuna burada öznellik formu demek mümkündür; mutlak diye bilinen zihnin özgürlüğü, özbilinci [*Ichheit*] özünde özneldir –aslında o düşüncenin öznelliğidir. İnsan aklı kendini kendi içinde ne kadar çok kavrarsa, Tanrı'dan o kadar çok düşmüş ve sonlunun alanını o kadar çok arttırmıştır. Akıl Bir ve Bütün'dür ki, aynı zamanda sonlunun bütünlüğüdür; bu koşullar altında akıl sonlu bilgidir ve sonlunun bilgisidir. Soru, (metafiziksel soyutlamalar değil) bu somut saptanmış olduğu için, onun kendini kendi içinde nasıl oluşturduğu ve ardından, nesnelliğe nasıl geri döndüğü ya da öznelliğini nasıl ortadan kaldırdığı, yani önceki dönemde ve bu dönemin başlangıcında bir tek gerçek olarak tanınan Tanrı'nın

düşünce aracılığıyla nasıl yeniden meydana getirileceği sorusudur. Son dönemde Kant, Fichte ve Schelling'i ele alırken göz önünde bulundurmamız gereken şey budur.

III. Yakın Dönem Alman Felsefesi

Almanya'da zihnin bu son zamanlarda ilerlemiş olduğu devrim Kant, Fichte ve Schelling'in felsefesinde biçimsel olarak düşünülüp ifade edilmektedir; bu felsefelerin sırası düşüncenin izlediği seyri göstermektedir. En iç özü tarih felsefesinde kavranıp ele geçirilen dünya tarihinin bu büyük devrinde sadece iki ulus, Almanlar ve Fransızlar, rol oynamıştır ve bu da onların mutlak karşıtlığına rağmen ya da aksine onlar son derece karşıt oldukları için böyledir. Diğer uluslar aslında hem yönetimleri hem halkları yoluyla siyasi açıdan bunda rol almış olsalar da gerçek hiçbir içsel payları olmamıştır. Bu ilke Almanya'da düşünce, tin, Kavram olarak, Fransa'da ise edimsellik formunda açılıvermiştir. Almanya'da, edimselliğe ait olan şey bize dışsal durumların bir kuvveti olarak ve bu kuvvete bir tepki olarak gelir. Modern Alman felsefesinin görevi, bununla birlikte, genel olarak felsefenin temel ideası olan düşünce ile Varlığın birliğini nesnesi olarak almada ve bunu, yani zorunluluğun en iç anlamını, Kavramı, kavramada özetlenir (*yukarıda*, s. 319). İlk olarak, Kant'ın felsefesi görevin biçimsel yanını ortaya koymaktadır, ama bunun tek sonucu aklın özbilinçteki soyut mutlaklığıdır ve beraberinde, bir bakıma, içinde bir eleştiri ve olumsuzluk tavrının alıkonulduğu ve herhangi bir olumlu öğeyle ilgili olarak bilinç olgularına ve salt kestirime yapışıp kalan belli bir sığ ve sönük karakter getirmiştir, her ne kadar düşünceden vazgeçip duyguya geri dönüyor olsa da. Diğer taraftan, bundan da özbilincin özünü spekülatif bir şekilde somut egoizm olarak kavrayan, ama mutlakla ilgili olarak bu öznel formun ötesine

varamayan Fichte'nin felsefesi doğmuştur. Gene ondan da Fichte'nin öğretisini sonradan reddedip Mutlağın İdeasını, kendinde ve kendi için hakikati ortaya koyan Schelling'in felsefesi gelmektedir.

A. Jacobi

Kant ile ilgili olarak burada, felsefesi Kant'ınkiyle çağdaş olan Jacobi'den söz ederek başlamalıyız; önceki dönemin ötesine ilerleme her ikisinde de aşikârdır. Başlangıç noktası ve ilerleme yöntemi biraz farklı da olsa, sonuç iki durumda da neredeyse aynıdır. Jacobi'nin durumunda uyarıcıyı daha çok Jacobi'nin oldukça iyi bildiği Fransız felsefesi ve ayrıca Alman metafiziği sağlarken, Kant işe daha ziyade İngiliz yandan, yani Hume'un kuşkuculuğundan başlamıştır. Kant gibi muhafaza ettiği bu olumsuz tavır bakımından Jacobi, bilgi yönteminin nesnel yönünü göz önünde bulunduruyor ve özellikle de bunu ele alıyordu, zira içeriği itibarıyla bilginin Mutlağı tanıma yeteneğinde olmadığını ilan etmişti: Hakikat somut, mevcut olmalıdır, ama sonlu değil. Kant içeriği ele almıyor, bilginin öznel olduğu görüşünü benimsiyordu ve bundan ötürü de onun mutlak varoluşu tanıma yeteneğinde olmadığını bildirmişti. Kant'a göre bilgi, o nedenle, yalnızca fenomenlerin bir bilgisidir, kategoriler salt sınırlı ve sonlu olduğu için değil, öznel olduğu için. Buna karşılık Jacobi'ye göre, başlıca nokta kategorilerin salt öznel olması değil, onların bizzat koşullu olmasıdır. Aynı sonuca ulaşıyor olmalarına rağmen iki bakış açısı arasındaki fark budur.

1743 yılında Düsseldorf'ta doğan Friedrich Heinrich Jacobi ilkin Berg Dükalığı'nda, ardından da Bavyera'da görev yaptı. Cenova'da ve Paris'te çalışmalarda bulundu, ilkinde Bonnet, ikincisinde Diderot ile birlikte. Uzun süre Devlet işleriyle meşgul oldu ve Düsseldorf'ta Devletin maliye bakanlığı ile ilgili resmî bir görevde bulundu. Fransız Devrimi sırasında bu görevden ayrılmak zorunda kaldı. Bir Bavyera yetkilisi olarak Münih'e gitti, orada 1804 yılında Bilimler Akademisi Başkanı oldu, fakat 1812'de bu görevden de istifa etmiştir, çünkü Napolyon döneminde Protestanlar demagoglar diye aşağılanıyorlardı. Hayatının sonuna dek Münih'te yaşadı ve 10 Mart 1819 tarihinde aynı yerde öldü.[310]

[310] Tennemann, *Grundrisse von Wendt*, § 406, s. 531; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt III, § 145, s. 317; Jacobi, *Werke*, Cilt IV, 1, s. 3.

1785 yılında Jacobi, yukarıda bahsedilen Mendelssohn'la tartışma (s. 356) vesilesiyle 1783'te kaleme alınmış olan *Spinoza Üzerine Mektuplar*'ı yayınladı; nitekim Jacobi yazılarının hiçbirinde felsefesini sistematik bir şekilde geliştirmemiş, sadece mektuplarda ortaya koymuştur. Mendelssohn Lessing'in yaşamını kaleme almak istediğinde Jacobi, "Lessing'in bir Spinozacı olduğunu" bilip bilmediği sorusunu ona yolladı (Jacobi, *Werke*, Cilt IV, ss. 39-40). Bu Mendelssohn'un hoşuna gitmedi ve yazışma vesilesi oldu. Tartışmanın seyrinde şu ortaya çıktı ki, Nicolai, Mendelssohn, vb. gibi filozof olduğunu iddia edenler ve Lessing'in dostluğu tekelini elinde bulunduranlar Spinozacılık hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı; sadece felsefi kavrayışlarının sığ karakteri değil, ayrıca cehaletleri de açığa çıktı. Örneğin Mendelssohn'da bu, Spinozacı felsefenin dış tarihi ile ilgili olarak belli oldu ki, içsel tarafı konusunda çok daha fazlası söz konusuydu (Jacobi, *Werke*, Cilt IV, s. 91). Jacobi, Lessing'in bir Spinozacı olduğunu öne sürdü ve Fransızlara yüksek bir yer verdi –bu vahim ifade bu iyi insanların üzerine maviliklerden gelen bir yıldırım gibi düştü. Onlar –kendinden memnun, serinkanlı, üstün kişiler– Jacobi'nin Spinoza gibi bir "ölü köpek" hakkında bilgi iddiasında bulunması karşısında da apışıp kaldılar (Jacobi, *Werke*, Cilt IV, s. 68). Bunu Jacobi'nin felsefi görüşlerini daha öte geliştirdiği açıklamalar takip etti.

Mendelssohn Jacobi'ye doğrudan doğruya karşıttı, çünkü Mendelssohn bilmenin tarafında yer alıyor, gerçek varoluşu dolaysız bir şekilde düşünceye ve tasarıma yerleştiriyor ve şunu öne sürüyordu: "Gerçek olduğunu düşünemediğim şey beni kuşku gibi rahatsız etmez. Anlamadığım bir soruya cevap veremem, benim için hiç soru değeri taşımaz."[311] O tartışmaya bu aynı hat üzerinde devam etti. Onun Tanrı'nın varoluşu hakkındaki kanıtı, beraberinde bu düşünce zorunluluğunu getirmektedir, yani edimsellik açık bir şekilde düşüncenin içinde olmalıdır ve bir düşünen önvarsayılmalıdır ya da edimselin olanağı düşünendedir. "Düşünen hiçbir Varlığın olanaklı olarak kavramadığı şey olanaklı değildir ve düşünen hiçbir yaratığın edimsel olduğunu düşünmediği şey aslında edimsel olamaz. Herhangi bir

[311] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza* (ikinci basım, 1789), ss. 85, 86 (*Werke*, Cilt IV, 1, s. 110).

şeyden, düşünen bir Varlığın bunun olanaklı mı yoksa edimsel mi olduğu konusunda oluşturduğu tasarımı kaldırıp atın, şeyin kendisi de kaldırılıp atılmış olur." Şeyin Kavramı bu nedenle insan için şeyin özüdür. "Sonlu hiçbir Varlık bir şeyin edimselliğini eksiksizliği içinde edimsel olarak düşünemez, mevcut tüm şeylerin olanağını ve edimselliğini ise hiç algılayamaz. Tüm olanakların içeriğini olanaklı, tüm edimselliklerin içeriğini edimsel diye en eksiksiz biçimde düşünen bir düşünen Varlık ya da bir anlak olmalıdır; yani sonsuz bir anlak olmalıdır ve bu da Tanrı'dır."[312] Burada bir yandan düşünceyle Varlığın bir birliğini, bir yandan da sonsuz anlak olarak mutlak birliği görüyoruz –birincisi salt sonlu olarak kavranan özbilinçtir. Edimsellik, Varlık, olanağını düşüncede taşır ya da onun olanağı düşüncedir; olanaktan edimselliğe doğru bir süreç söz konusu değildir, çünkü olanak edimsellikte evde kalmaya devam eder.

Jacobi düşüncenin bu taleplerine karşı –ve bu bir görüşe göre felsefesindeki başlıca noktadır– onların tanıtlanışı konusundaki her yöntemin fatalizme, ateizme ve Spinozacılığa götürdüğünü[313], Tanrı'yı türetilmiş ve başka bir şeye dayanan bir şey olarak sunduğunu ileri sürer, çünkü Onu kavramak demek Onun bağımlı olduğunu tanıtlamak demektir. Jacobi dolaylı bilginin böylece yine kendisi de sonlu bir etkiye sahip bir şeyin nedenini sunmaya dayandığını öne sürer, öyle ki bunun gibi bir bilgi baştan sona dek sadece sonluyla ilgili olabilir.

Jacobi bu konu üzerine daha öte ilkin şunu ifade eder: "Akıl" –o daha sonra akıl ile anlak arasında ayrım yaptığı zaman bunu anlakla değiştirmiştir[314]– "hiçbir zaman koşullu olanın koşullarından, doğa yasalarından ve mekanizmden daha fazlasını gün ışığına çıkaramaz. Bir şeyi" uzak nedenlerinden değil, "yaklaşık nedenlerinden türetebildiğimizde kavrarız;" en uzak ve tamamen evrensel neden daima Tanrı'dır. "Veyahut" şeyi eğer "dolaysız sonuçlarını tam ardışıklığı içinde algılıyorsak" biliriz. "Sözgelimi, bir daireyi onun ortaya çıkış mekanizmasını veya fiziksel koşullarını açık bir şekilde tasarlayabildiğimiz zaman

[312] Buhle, *Lehrbuch der Gescichte der Philosophie*, VIII. Kısım, ss. 386, 387; Mendelssohn, *Morgenstunden* (ikinci basım, 1786), ss. 293-296.

[313] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, önerme IV, ss. 225, 223 (ss. 223, 216).

[314] *Aşağıda*, ss. 366, 367.

kavrarız; tasım formüllerini insan anlağının yargıda ve sonuçta tabi olduğu yasaları, fiziksel doğasını ve mekanizmasını fiilen bilmeye başladığımız zaman biliriz. Bundan dolayı, genel olarak niteliklere dair tasarımlarımız değil sadece sezgilerimiz var. Mevcut varoluşumuza dair bile sadece bir duygumuz var, tasarımlarımız değil. Sahip olduğumuz hakiki tasarımlar figür, sayı, konum, hareket ve düşünce formlarıdır; niteliklerse bunlara geri götürülüp nesnel bir biçimde ortadan kaldırıldıkları zaman bilinip anlaşılırlar." Hiç şüphe yok ki, bu gerçekten de belirli olan herhangi bir şeyin belirli koşullarını verecek, onun başka bir nedenden kaynaklandığını gösterecek olan –öyle bir şekilde ki, her bir koşul gene koşullu ve sonludur– sonlu bilgidir. Jacobi şöyle devam ediyor: "Aklın işi aslında ilerleyen birlik ve bağıntıdır ve spekülatif işi de bilinen zorunluluk, yani özdeşlik yasaları gereğince birlik ve bağıntıdır. Aklın analiz, bileşim, yargı, sonuç ve yeniden-tasarlama aracılığıyla ortaya koyabileceği her şey şeylerin doğasından" (yani sonlu şeyler) "başka bir şeye dayanmaz ve sınırlı bir varoluş olarak aklın kendisi de bizzat bu şeylere aittir. Gelgelelim doğanın bütünü, tüm koşullu varoluşun toplamı, araştıran anlak açısından onda kapsanandan, yani çoklu varoluştan, değişimlerden, bir formlar" (koşullu) "ardışıklığından daha fazlasını açığa çıkaramaz," ne (dünyanın) "edimsel bir başlangıcı(nı) ne de herhangi bir nesnel varoluşun gerçek bir ilkesini."[315]

Fakat Jacobi, ikinci olarak, burada aklı geniş anlamda kabul edip şunları söyler: "Akıldan eğer genel olarak bilgi ilkesini anlıyorsak, bu insanın bütün canlı doğasının ondan oluştuğu zihindir; insan onun yoluyla ortaya çıkar; insan onun edinmiş olduğu bir formdur." Jacobi'nin koşulsuzu bilme girişimiyle ilgili görüşü de bununla ilişkilidir. "Bütün insanı alıyorum ve bilincinin iki orijinal tasarımdan, koşullu ve koşulsuz tasarımlarından oluştuğunu görüyorum. İkisi de ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir, ancak öyle bir şekilde ki, koşullunun tasarımı koşulsuzun tasarımını önvarsaymakta ve bir tek bunda verilebilmektedir. Onun varoluşundan en az kendi koşullu varoluşumuz kadar eminiz, hatta daha fazla. Koşullu varoluşumuz bir dolayımlar

[315] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, ek vii, ss. 419-421 ve not (*Werke*, Cilt IV, 2, ss. 149-151).

sonsuzluğuna dayandığı için, korunumumuz uğruna bile üzerinde çalışmak zorunda olduğumuz araştırılacak muazzam bir alan açılmaktadır." Bununla birlikte, bu pratik erekten ayrı olarak koşulsuzu bilmeyi istemek bambaşka bir şeydir. Ancak Jacobi burada şunları dile getirir: "Koşulsuzun koşullarını keşfetmeye çalışmak, mutlak zorunluluk için bir olanak bulmak ve onu kavrayabilmek için bu mutlak zorunluluğu inşa etmek, doğayı bizim için kavranabilir bir varoluş, yani salt doğal bir varoluş haline getirmeye ve mekanizm ilkesinin mekanizmini gün ışığına çıkartmaya çabalarken giriştiğimiz şeydir. Zira bizim için kavranabilir bir şekilde ortaya çıktığı ve mevcut olduğu söylenebilecek her şeyin eğer koşullu bir şekilde ortaya çıkması ve mevcut olması gerekiyorsa, kavramaya devam ettiğimiz sürece koşullu bir koşullar zinciri içinde kalırız. Bu zincir koptuğunda kavramaya son veririz ve orada keza doğa dediğimiz bağıntı da sona erer. Doğanın dış varoluşunun olanağı tasarımı böylece doğanın mutlak bir başlangıcı ya da kökeni tasarımı olacaktır; o, doğal olarak bağıntılı olmayan doğanın koşullanışı olduğu, yani bizim için bağıntısız ve koşulsuz bir doğanın koşullanışı olduğu ölçüde bizzat koşulsuzun tasarımı olacaktır. Şimdi eğer koşulsuz ve bağıntısız, dolayısıyla da doğaüstü olanın bir tasarımı mümkünse, koşulsuz koşulsuz olmaya son vermeli, bizzat koşullara sahip olmalıdır; mutlak zorunluluk da bizzat inşa edilmeye izin verebilmek üzere olanak olmaya başlamalıdır."[316] Bu da çelişkidir.

Jacobi bu noktanın ardından temel önermelerinden ikincisine geçer: "Koşulsuza doğaüstü denir. Şimdi, koşullu olanın, doğal olarak dolaylı olanın bağıntısının dışında yatan her şey açık ve kesin bilgimizin alanının da dışında yattığı ve kavramlar yoluyla anlaşılamayacağı için, doğaüstü bize verili olmanın dışında başka herhangi bir şekilde bizim tarafımızdan kabul edilemez –yani bir olgu olarak. Öyle! Tüm diller bu doğaüstünün, tüm özün bu özünün Tanrı olduğunu ilan etme konusunda birleşirler."[317] Evrensel, gerçek olarak Tanrı, burada genel olarak tinsel anlamda, güç, bilgelik, vb. anlamında alınmaktadır. Bununla birlikte, Tanrı'nın olması Jacobi için mutlak bir şekilde

[316] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, ek vii, ss. 422-426 ve not (ss. 151-155).

[317] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, ek vii, ss. 426-427 ve not (*Werke*, Cilt IV, ss. 155-156).

gerçek değildir, çünkü bilgi Onun nesnel mutlak varoluşuna aittir, ama Onun bilindiği söylenemez. O nedenle, Tanrı'nın benim bilincimden bağımsız olarak varolması bilincimin bir olgusundan ibarettir, ancak bu da bizzat bilincim yoluyla ileri sürülmektedir; o halde Jacobi açısından en önemli öğe düşüncenin öznel tavrıdır. Bizim bilincimizde bulunan Tanrı bilinci gelgelelim öyle bir doğadadır ki, Tanrı düşüncesiyle Tanrı'nın olduğu olgusunu dolaysız bir şekilde ilişkilendirmişizdir. Doğal ve sonlu olan hakkındaki insan düşüncesinin uzandığı doğaüstü ve duyuüstünün varoluşu, Jacobi açısından bizzat kendisinin varolduğu kadar kesindir. Bu kesinlik onun özbilinciyle özdeştir; benim olduğum ne kadar kesinse Tanrı'nın olduğu da o kadar kesindir (Jacobi, *Werke*, Cilt III, s. 35). Jacobi böylece özbilince geri geçtiği için, koşulsuz ancak dolaysız bir şekilde bizim içindir; bu dolaysız bilgiye Jacobi İman, içsel vahiy demektedir (*Werke*, Cilt II, s. 3, 4); buna insanda başvurulabilir. Tanrı, mutlak, koşulsuz, Jacobi'ye göre kanıtlanamaz. Çünkü kanıt, kavrama, bir şey için koşullar keşfetmek, onu koşullardan türetmek demektir; ama türetilmiş bir mutlak, Tanrı, vb. hiç de mutlak olmayacak, koşulsuz olmayacak, Tanrı olmayacaktır (Jacobi, *Werke*, Cilt III, s. 7). Jacobi'nin felsefesinde ileri sürülen nokta o halde bu dolaysız Tanrı bilgisidir. Gelgelelim Kant'ın ve Jacobi'nin imanı farklıdır. O, Kant için aklın bir postulatıdır, dünya ile iyilik arasındaki çelişkinin çözülmesi talebidir; Jacobi için ise başlı başına dolaysız bilgi olarak tasarlanmaktadır.

Jacobi'den beri Fries gibi filozoflar ve teologlar tarafından Tanrı üzerine yazılmış olan her şey bu dolaysız anlıksal bilgi tasarımına dayanır ve insanlar teolojinin vahyinden başka bir anlamda da olsa buna vahiy demektedir. Dolaysız bilgi olarak vahiy kendi içimizdedir, oysa Kilise vahyi dışarıdan bildirilen bir şey olarak görür.[318] Teolojik anlamda iman, bize öğreti yoluyla verilen bir şeye imandır. İman ve vahiyden sanki burada teolojik anlamda iman ve vahiy söz konusuymuş gibi söz etmek ve böyle tasarlamak bir tür aldanmadır, çünkü onların kullanıldığı ve felsefi denebilecek anlam, bu terimleri kullanırken ne kadar dindar bir havaya bürünülürse bürünülsün, bambaşka bir anlamdır.

[318] *Karş.* Jacobi, *Werke*, Cilt III, s. 227.

Jacobi'nin duruş noktası budur ve filozoflarla teologlar ona karşı ne söylerse söylesin bu öğreti seve seve kabul edilip yayılmıştır. Dolaysız bilgiyi felsefi bilginin ve aklın karşısına koymayı sağlayan, Jacobi'den kaynaklanan refleksiyonlardan başka hiçbir şey söz konusu değildir; ve insanlar akıldan, felsefeden, vb. kör bir insan renklerden nasıl söz ediyorsa öyle söz ederler. Aslında bir insanın ölçüye ve ayağa ve ayrıca ellere sahip olsa bile, eğer ayakkabıcı değilse ayakkabı yapamayacağı kabul edilir. Fakat iş Felsefeye gelince, dolaysız bilgi yürüyen ve ayakta duran her insanın bir filozof olduğu, dilediği gibi ahkâm kesebileceği ve Felsefeye tamamen aşina olduğu anlamına gelir.

Gelgelelim akıldan, bir yandan sadece dolaylı bilgi, bir yandan da olgulara işaret eden anlıksal algı anlaşılmaktadır (*yukarıda*, ss. 362-364). Bu bakımdan, anlak sonlunun vahyi olduğu için, aklın mutlak hakikatin bilgisi ve vahyi olduğu doğrudur (Jacobi, *Werke*, Cilt II, ss. 8-14, 101). "İnsanda iki farklı algı gücünün kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdük: Görünür, dokunulur ve dolayısıyla cisimsel algı organları yoluyla bir algı gücü ve başka türden bir güç, yani kendini hiçbir biçimde dış duyulara tanıtmayan ve varoluşu yalnızca duygu yoluyla bize bildirilen görünmez bir organ yoluyla bir güç. Tinsel nesneler için tinsel bir göz olan bu organa insanlar –genel olarak söylemek gerekirse– akıl demişlerdir. Güzel ve iyiye, hayranlık ve sevgiye, saygı ve huşuya ilişkin saf duyguların, onu, bu duygularda ve duygularla onlardan bağımsız ve dış duyuların veya yalnızca kendi algılarına yönelen anlağın erişemeyeceği bir şeyin mevcut olduğunu algıladığına ikna edemediği kişi –böyle bir kişi ile tartışılamaz" (Jacobi, *Werke*, Cilt II, ss. 74, 76). Bununla birlikte, Jacobi imandan da benim için Varlığın dolaysızlığını taşıyan her şeyi anlamaktadır: "İman yoluyla bir bedenimizin olduğunu bilir, başka edimsel şeylerin farkına varırız ve bu gerçekten de kendimizin farkında olduğumuz kadar kesindir. Tüm tasarımları, alıp kabul ettiğimiz nitelikler yoluyla ediniriz ve reel bilgiye ulaşmanın başka bir yolu da yoktur; zira akıl nesneler meydana getirdiğinde bunlar beynin hayallerinden ibarettir. Böylece doğanın bir vahyine sahibiz."[319] İşte bundan dolayı, dinde derin bir anlam

[319] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, ss. 216, 217 (s. 211).

taşıyan iman ifadesi her türden farklı içerik için kullanılmaktadır; çağımızda en yaygın şekilde benimsenen bakış açısı budur.

Jacobi burada imanı düşünceyle karşıtlık içine getirmektedir. Gelin bu ikisini karşılaştıralım ve onları karşıt hale getirenlerin düşündükleri kadar büyük bir yarıkla ayrılıp ayrılmadıklarını görelim. Bir taraftan, mutlak varoluş iman için dolaysızdır; inanan bilinç kendisine onun özü kadar bununla da nüfuz edildiğini hisseder: Bu varoluş onun yaşamıdır, inanan bilinç onunla bizzat doğrudan birlik içinde olduğunu öne sürer. Düşünce mutlak varoluşu düşünür; böyle bir varoluş onun için mutlak düşüncedir, mutlak anlaktır, arı düşüncedir; ama bu keza onun da bizzat dolaysız olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan, iman için mutlak varoluşun dolaysızlığı aynı zamanda bir Varlık anlamına da sahiptir: O *vardır* ve 'Ben'den başka bir şeydir. Aynısı düşünen için de geçerlidir; ona göre bu mutlak Varlıktır, kendinde edimseldir ve özbilinçten veya yaygın terimi kullanacak olursak, sonlu anlak olarak düşünceden farklıdır. Şimdi, iman ile düşüncenin birbirini anlamamasının ve birinin diğerinde kendini tanımamasının sebebi nedir? İlk olarak, iman, mutlak bilincin, özbilinç olarak onunla özdeş olduğunu öne sürdüğü ve bunun doğrudan içsel bilgisine sahip olduğu ölçüde, bir düşünce olduğunun bilincini taşımaz. Fakat o bu yalın birliği ifade eder; bilincinde, deyim yerindeyse, Varlık anlamında dolaysızlıktan, bilinçsiz tözünün bir birliğinden ibarettir. İkinci olarak, kendi-için-Varlık düşüncede kapsanır; iman bunun karşısına Varlığın dolaysızlığını koyar. Buna karşılık düşünce dolaysıza mutlak olanak olarak, mutlak bir şekilde bir düşünce şeyi olarak sahiptir: Ve bu düşünce şeyine ait olan dolaysızlık Varlık belirleniminden, yaşam belirleniminden yoksundur. Bu soyutlamanın zirvelerinde şu ikisi birbirine karşıt durur: Mutlak varoluşun özbilincin bir Ötesi olduğunu öne süren *Aufklärung* ve onu deyim yerindeyse mevcut madde haline getiren materyalizm (*yukarıda*, ss. 337, 338). Bir durumda o olumlu varoluş veya düşünce olarak iman ve düşüncededir, diğerinde ise ya sadece olumsuz olarak, bir Öte olarak belirlenen ya da aynı şekilde özbilinç için bir varolan olarak özbilincin olumsuzudur. Bundan dolayı iman da düşünce de bilgidir. Evrensel bilgiye düşünce, tikel bilgiye ise duyusal algı deriz; dışsal belirlenimlerin işe dâhil edilmesini de anlak

olarak adlandırırız. İnsandaki evrensel öğe düşüncedir, ama örneğin dinsel duygu da keza onunla ilgilidir; hayvan hiçbir insan duygusu taşımadığı için ona sahip değildir; ve bu duygu dinsel olduğu ölçüde bir düşünenin duygusudur ve bu duyguyu belirleyen şey de doğal arzu, vb. belirlenimi değil, evrensel bir belirlenimdir. O nedenle Tanrı, her ne kadar O yalnızca hissediliyor ve Ona inanılıyor olsa da, henüz tamamen soyut bir şekilde alınan evrenseldir –Kişiliği bakımından bile O mutlak olarak evrensel kişiliktir.

Düşünce ile iman bu şekilde bir olduğu için, aynı şey dolaylı ve dolaysız bilgi arasındaki antitez için de geçerlidir. Dolaysız bilgide bildirilen şeyin evrensel olduğu olgusunu göz önünde tutmamız gerektiği doğrudur. Ama soyut dolaysız bilgi doğal, duyusal bilgidir; doğal durumu, arzuları içindeki dolaysız insan bu evrenseli bilmez. Çocuklar, Eskimolar Tanrı'ya dair hiçbir şey bilmezler ya da doğal insanın Onun hakkında bildikleri Onun gerçek bilgisi değildir. O nedenle, Mısırlıların sezgisel bilgisi onlara Tanrı'nın bir öküz veya bir kedi olduğunu söylemiştir ve Hintliler de gene benzer bilgi türlerine sahiptir. Bir yandan, insan Tanrı'nın salt bir zihin nesnesi, yani tinsel olduğunu bilme noktasına geldiğinde, dolaysız olduğu öne sürülen bu bilginin gerçekte eğitimle, uzun süredir devam eden bir kültürle dolayımlanan bir sonuç olduğunu görmek kolaydır. İnsan daha yüksek olanın bilincine, evrenselin bilgisine ancak doğanın üzerine yükselerek ulaşır; bilgisi orada gerçekten de dolaysızdır, ama buna sadece dolayım yoluyla varmıştır. Düşünürüm ve evrenseli böylece dolaysız bir şekilde bilirim, ama bu düşüncenin kendisi tam da kendinde süreçtir, hareket ve yaşamdır. Tüm yaşam kendi içerisinde bir süreçtir, dolaylıdır ve tüm bunlar tinsel yaşam için çok daha doğrudur, çünkü birinden diğerine, yani salt doğal ve duyusal olandan tinsel olana geçiştir. Bu, o yüzden, evrenselin dolaysız bilgide olmadığını, aksine kültürün, eğitimin ve insan soyunun kendini-açındırmasının bir sonucu olduğunu bilmemenin en basit refleksiyonda yatan bir kusur olduğuna işaret eder. Eğer dolaysız bilgi kabul edilecek olursa, herkes sadece kendinden sorumlu olur: Şu insan bunu bilir, bir başkası şunu, sonuç olarak da hukuka ve dine ne denli aykırı olursa olsun her şey aklanmış ve kanıtlanmış olur. Dolaysızlık ile dolaylılık arasındaki bu karşıtlık o nedenle oldukça

yavan ve bomboş bir belirlenimdir; bunun gibi bir şeyi gerçek bir karşıtlık olarak görmek en uç türde bir yavanlıktır; bir dolaysızlığın kendi içerisinde bir dolayım olmaksızın kendi başına bir şey olabileceğini düşünen en ahmak anlaktan kaynaklanır. Felsefe şayet bunda sonuçlanacak olsaydı, zavallı bir iş olurdu; bu belirlenimler özsel hakikat taşımayan formlardan ibarettir. Sonuçta Felsefenin Jacobi'nin durumunda içine düştüğü form –ki bu, dolaysızlığın mutlak olarak kavranmasıdır– tüm eleştirel yetiden, tüm mantıktan yoksun olduğunu açığa vurmaktadır. Kantçı felsefe eleştirel felsefedir, ama ondan, sonsuzu sonlu kategorilerle oluşturamayacağımız –ve dolaysızlığın bu türden bir şey olduğu– olgusu çıkarılıp atılmıştır. Bu karşıtlığa daha yakından bakacak olursak, tüm bilgiye dolaysız denebilir, ama tüm dolaysız bilgi de keza kendi içinde dolaylıdır. Bunu bilincimizin içerisinde biliriz ve onu en genel fenomenlerde görebiliriz. Sözgelimi Amerika'yı dolaysız bir şekilde biliyorum, ama aynı zamanda bu bilgi ziyadesiyle dolaylıdır. Eğer Amerika'da duruyor, toprağını görüyorsam, ilk olarak oraya yolculuk yapmış olmam, Columbus'un ilkin orayı keşfetmiş olması, gemilerin inşa edilmiş olması, vb. gerekir; tüm bu keşifler ve icatlar onunla ilgilidir. Bundan dolayı, şimdi dolaysız bir şekilde biliyor olmamız sonsuz sayıda dolayımın bir sonucudur. Aynı şekilde, dik açılı bir üçgen gördüğümde iki kenarın karesinin hipotenüsün karesine eşit olduğunu bilirim: Bunu dolaysız olarak bilirim, ama aynı zamanda onu sadece öğrenmişimdir ve bundan kanıt dolayımı yoluyla eminimdir. Dolaysız bilgi o nedenle her yerde dolaylıdır ve Felsefe bunu bilince getirmekten başka bir şey yapmaz, aslında hâlihazırda orada, yani dinde, vb. mevcut olan dolayımı tanıtlar.

Jacobi'nin felsefesi "Düşünce Tanrı duygusundan daha öteye ilerlemez" dediği ölçüde, *utiliter* kabul edilmiştir; buna Kant'ın durumunda olduğundan daha kolay bir şekilde varılmıştır. Gelgelelim bilgi Jacobi'nin bilgi dediği şeyden tamamen farklıdır; sonlu bilgi karşısında ise onun argümanları tamamen doğrudur. Dolaysız bilgi bilgi, kavrama değildir, çünkü bilgi içeriğin kendinde belirli olduğuna, yani somut olarak kavrandığına işaret eder. Oysa dolaysız bilgide Tanrı hakkında bilinen tek olgu Onun varolduğudur. Tanrı'yla ilgili belirlenimler olacaksa, Jacobi'ye göre bunların bir sonlu olarak kavranması gerekecektir

ve bunların bilgisi de gene salt sonludan sonluya bir ilerleme olacaktır. Böylece geriye sadece belirlenimsiz Tanrı tasarımı, bir "Üstümdeki," belirlenimsiz bir Öte kalmaktadır. Dolayısıyla bu, *Aufklärung* ile aynı sonucu, en yüksek realitenin nihai olduğu sonucunu vermektedir: Aynı şeyi Fransız felsefesinde ve Kant'ta da buluyoruz –sadece burada halen bu boşluğun olanaklı en yüksek felsefe olduğu sanısına sahibiz. Ama eğer her bir duruş noktası, içinde aklandığı bir yön taşıyorsa, insan zihninin Tanrı'yı dolaysız olarak bildiği önermesinde daima bizim burada insan tininin özgürlüğünün tanınışını taşıdığımız gibi önemli bir husus bulunmaktadır: Onda Tanrı bilgisinin kaynağını buluruz ve otoritenin tüm dışsallığı böylece bu ilkede ortadan kaldırılmıştır. Böylelikle ilke kazanılmıştır, ama sadece tinin özgürlüğü ilkesi; çağımızın büyüklüğü, özgürlüğün, zihnin kendinde evinde olmasını sağlayan kendine özgü iyeliğinin tanınmasına ve zihnin bu bilinci kendi içerisinde taşımasına dayanır. Bununla birlikte, bu salt soyuttur, çünkü sıradaki aşama özgürlük ilkesinin tekrar arıtılması ve gerçek nesnelliğine varmasıdır, öyle ki dikkatimi çeken veya içimde doğan her şey, içimde beliriyor diye, gerçek sayılmamalıdır. İlke, ancak tikel ve ilineksel olanı çıkarıp atan düşünce yoluyladır ki, salt öznellikten bağımsız, kendinde ve kendi için olan bu nesnelliği kazanır –öyle bir şekilde ki, zihnin özgürlüğü gene de saygın kalmaya devam eder. Kişinin kendi tini Tanrı'nın tin olduğuna tanıklık etmelidir; içerik gerçek olmalıdır. Ama bu, bana kesinlikle vahyedilmiş olmakla kendine sahicilik kazandırmaz. Duruş noktası budur ve böylece onda söz konusu olan ilkenin eksiklik ve büyüklüğünü görmüş olduk.

B. Kant

Şimdi daha ayrıntılı olarak ele alacağımız Kant'ın felsefesi kendini yukarıdakiyle aynı dönemde göstermiştir. Descartes kesinliğin düşünce ile Varlığın birliği olduğunu öne sürmüştü, oysa şimdi öznelliği itibarıyla, yani ilkin nesnelliğin aksine belirlilik olarak, ardından da sonluluk ve sonlu belirlenimlerde ilerleme olarak, düşüncenin bilinciyle karşılaşıyoruz. Kişisel kanı olarak soyut düşünce, kesin diye ileri sürülen şeydir; onun içerikleri deneyimdir, ama deneyimin benimsediği yöntemler de gene formel düşünce ve argümandır. Kant Sokrates'in

duruş noktasına geri dönmektedir; Stoacılarda görmüş olduğumuz gibi onda da öznenin özgürlüğünü görüyoruz, ama içerikle ilgili görev şimdi daha yüksek bir düzeye yerleştirilmektedir. Düşünce için, somut olanı sonu gelmez bir şekilde hedefleme, tamlığın öngördüğü kurala uygun bir doldurma, şarttır, ki bu, içeriğin bizzat kendisinin Kavramla realitenin birliği olarak İdea olduğu anlamına gelir. Jacobi'de düşünce, tanıtlama, ilk olarak, sonlunun ve koşullunun ötesine ulaşmaz ve ikinci olarak, Tanrı keza metafiziksel nesne olduğunda bile tanıtlama gerçekte Onun koşullu ve sonlu kılınmasıdır; üçüncü olarak, koşulsuz, bu durumda dolaysızca kesin olan şey, ancak imanda vardır –öznel açıdan sabit olsa da bilinemez, yani belirlenmemiş, belirlenemez ve dolayısıyla da verimsiz bir bakış açısı. Kant'ın felsefesinin duruş noktası ise, ilk olarak, düşüncenin, akıl yürütmede bulunarak, kendini olumsal olarak değil de daha ziyade kendinde mutlak *enson* olarak kavrayacak noktaya dek gelmiş olduğu olgusunda bulunur. Sonluda, sonlu bağlamında, mutlak bir duruş noktası birleştirici bağ olarak eyleme durumuna yükseltilmiştir; o, sonluyu bir arada tutar ve sonsuzun yolunu açar. Düşünce kendini bütünüyle, yargıdaki mutlak olarak kavramıştır; tüm otorite geçerliliğini ancak düşünce yoluyla kazandığı için, dışsal hiçbir şey onun açısından otorite taşımaz. Bununla birlikte, kendini kendi içerisinde belirleyen ve somut olan bu düşünce, ikinci olarak, öznel olarak kavranmaktadır ve bu öznellik yönü Jacobi'nin bakış açısından hâkim olan formdur; düşüncenin somut olduğu olgusunu ise Jacobi çoğunlukla bir kenara atmıştır. Her iki duruş noktası da öznellik felsefeleri olarak kalmaktadır; düşünce öznel olduğu için mutlağı bilme yeteneği ona yadsınır. Bir taraftan, Kant için Tanrı'yı deneyimde bulmak mümkün değildir; O ne dış deneyimde bulunabilir –Lalande'ın tüm göğü arayıp tarayıp hiçbir Tanrı bulamadığı zaman keşfettiği gibi– ne de içeriden keşfedilebilir; her ne kadar mistikler ve fanatikler şüphesiz kendilerinde pek çok şey ve bunlar arasında da Tanrı'yı, yani Sonsuzu deneyimleyebiliyor olsalar da. Diğer taraftan, Kant şeyleri açıklamak için zorunlu bir hipotez olarak, pratik aklın bir postulatı olarak gördüğü Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamayı öne sürmektedir. Ama bu bağlamda, İmparator Napolyon'a başka bir Fransız astronom şu yanıtı vermişti: "*Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*"

["Böyle bir hipoteze gerek duymadım"]. Buna göre, Kantçı felsefenin altında yatan hakikat özgürlüğün tanınmasıdır. Rousseau bile mutlağın özgürlükte bulunacağını tasarlamıştı; Kant da aynı ilkeye sahiptir, ama bu daha ziyade teorik yanından alınmaktadır. Fransızlar onu irade yanından görüyorlardı ki, şu atasözünde tasarlanmaktadır: "*Il a la tête pres du bonnet.*"* Fransa edimsellik, dakiklik duygusuna sahiptir, çünkü bu ülkede tasarım eyleme daha dolaysız bir şekilde geçer, insanlar orada kendilerini edimselliğin işlerine daha pratik bir şekilde vermektedirler. Gelgelelim özgürlük kendinde ne kadar somut olursa olsun, orada edimselliğe, gelişmemiş olarak ve soyutlanışı içinde uygulanıyordu; edimsellikte geçerlilik taşıyan soyutlamalar yapmak demek edimselliği yıkmak demektir. Halkın eline verilen özgürlüğü karakterize eden fanatiklik korkunçtu. Aynı ilke Almanya'da da başlı başına bilincin haklarını öne sürmüştü, ama bu salt teorik bir şekilde geliştirilmişti. İçimizde ve çevremizde türlü türlü kargaşalarımız vardır, ama Alman kafa aldırış etmeden takkesini sessizce takmaya devam eder ve işlerini usulca onun altından sürdürür.

Immanuel Kant 1724 yılında Königsberg'de doğdu ve orada öncelikle teoloji okudu; 1755'te akademik öğretmenlik işine başladı; 1770'te mantık profesörü oldu ve doğduğu kentten hiç ayrılmadan, neredeyse seksenine ulaşmış olarak 1804'te Şubat'ın 12'sinde Königsberg'de öldü (Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie by Wendt*, § 380, ss. 465, 466).

Wolff için düşünce olarak düşünce salt olumlu kendiyle-özdeşlikken ve kendini bu şekilde kavrıyorken, olumsuz kendini-hareketettiren düşüncenin, mutlak Kavramın Fransa'da tüm gücüyle ortaya çıktığını gördük; ve o keza *Aufklärung*'da da Almanya'nın yolunu tutmuştur, öyle bir şekilde ki, tüm varoluştan, tüm eylemden faydalı bir amaca hizmet etmesi istenmiş, yani kendinde olan ortadan kaldırılmış ve her şey başkası için olmak zorunda kalmıştır; her şeyin onun için olmak zorunda olduğu şey ise, bununla birlikte, genel olarak tüm insanlar anlamında alınan insandır, özbilinçtir. Bu eylemin soyut formdaki bilinci Kantçı felsefedir. Kendi içerisine geçen

* Kafası takkesine yakın. Çabucak sinirlenen, hemen tepesi atan anlamına geliyor –*ed. notu.*

kendini-düşünen mutlak Kavramın böylece bu felsefe yoluyla Almanya'da ortaya çıktığını görüyoruz, öyle bir şekilde ki, tüm realite özbilincin içerisine düşmektedir; o, kendinde olanın tüm uğraklarını özbilince kanıtlayan, ama bu kendinde olanı kendisinden henüz ayırdığı ölçüde başta bizzat bir çelişkiye maruz kalan idealizmdir. Diğer bir deyişle, Kantçı felsefe hiç şüphe yok ki realiteyi özbilince geri götürmektedir, ama özbilincin bu özüne ya da bu arı özbilince hiçbir realite sağlayamadığı gibi ondaki Varlığı da tanıtlayamamaktadır. Yalın düşüncenin kendi içinde farklılığa sahip olduğunu kavrar, ama tüm realitenin bu farklılığa dayandığını henüz kavramaz; özbilincin bireyselliği üzerinde nasıl egemenlik kazanacağını bilmez ve her ne kadar aklı oldukça iyi bir şekilde betimliyorsa da bunu düşünceden yoksun empirik bir şekilde yapar, ki bu gene onu taşıdığı hakikatten yoksun bırakır. Teorik açıdan Kantçı felsefe, yönteme indirgenmiş "Aydınlanma" veya *Aufklärung*'dur; gerçeğin değil yalnızca fenomenal olanın bilinebileceğini ifade eder; bilgiyi bilince ve özbilince götürür, ama bu duruş noktasından onun öznel ve sonlu bir bilgi olduğunu ileri sürer. Böylece, sonsuz İdea ile uğraşıp onun biçimsel kategorilerini ifade ediyor ve onun somut iddialarına ulaşıyor olmasına rağmen, gene de tekrar bunun hakikat olduğunu yadsıyarak onu yalın bir öznel haline getirir, çünkü en nihayetinde sabit ve nihai duruş noktası olarak sonlu bilgiyi kabul etmiştir. Bu felsefe, nesnel bir dogmatizm olarak anlak metafiziğine bir son vermiştir, ama aslında onu salt öznel bir dogmatizme, yani anlağın bu aynı sonlu belirlenimlerinin ısrarla devam ettiği bir bilince dönüştürmüştür ve gerçeğin kendinde ve kendi için ne olduğu sorusu terk edilmiştir. Konunun dağınıklığı ve laf kalabalığı, kendine özgü terminolojisi onu incelemeyi zorlaştırmaktadır. Ne var ki bu dağınıklığın şöyle bir avantajı vardır ki, aynı konu sık sık tekrar edildiği için başlıca noktalar göz önünde kalmaktadır ve bunları gözden kaçırmak kolay kolay mümkün değildir.

Kant'ın takip ettiği hattın izlerini sürmek için çaba göstereceğiz. İlk olarak, Kant'ın felsefesinin, yukarıda ifade edildiği üzere (s. 326), Hume'unki ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Eşdeyişle, genel olarak ifade edildiğinde, Kantçı felsefenin anlamı, daha baştan itibaren, evrensellik ve zorunluluk gibi belirlenimlerle algıda karşılaşılamayacağını

kabul etmektir ve Hume zaten Locke ile ilişkili olarak bunu göstermişti. Gelgelelim Hume genel olarak kategorilerin evrenselliğine ve zorunluluğuna ve Jacobi de onların sonluluğuna saldırırken, Kant dışsal şeylerin bizzat kendilerinde mevcut oldukları ölçüde salt onların nesnelliğine karşı çıkar, buna karşılık onların, örneğin matematikte ve doğa biliminde olduğu gibi, evrensel ve zorunlu olarak geçerli olmaları anlamında nesnel olduklarını ileri sürer.[320] Nesnel olanı ilk oluşturan olarak evrensellik ve zorunluluk özleminde olduğumuz olgusunu, Kant o nedenle hiç şüphe yok ki kabul eder. Ama evrensellik ve zorunluluk dışsal şeylerde var değilse eğer, "Onlar nerede bulunacaktır?" sorusu ortaya çıkar. Hume'a karşı Kant bu konuda, onların *a priori* olması gerektiği, yani onların aklın bizzat kendisine ve özbilinçli akıl olarak düşünceye dayanması gerektiğini ileri sürer; onların kaynağı öznedir, özbilincimdeki "Ben"dir.[321] Basitçe ifade etmek gerekirse, Kantçı felsefedeki başlıca nokta budur.

İkinci olarak, Kant'ın felsefesine keza eleştirel felsefe de denir, çünkü Kant bu felsefenin amacının öncelikle bilgi yetilerimizin bir eleştirisini sağlamak olduğunu söyler; zira bilgi edinmeden önce bilgi yetilerini incelememiz gerekir. Sağlıklı insan anlağı açısından bu akla yatkındır ve onun için bu büyük bir keşif olmuştur. Bilgi böylelikle onunla hakikate sahip olmaya çabalayacağımız bir alet olarak, bir yöntem ve araç olarak tasarlanmaktadır. O nedenle, insanların hakikatin bizzat kendisinin yolunu tutmadan önce aletlerinin doğasını ve işlevini bilmesi gerekir. Ondan talep edilen şeyi –nesnenin ele geçirilmesi– sağlama yeteneğinde olup olmadığını görmelidirler; onun nesnede ne gibi değişiklikler yaptığını, bu değişiklik nesnenin bizzat kendi belirlenimleriyle karıştırılmasın diye, bilmelidirler.[322] Bu sanki insanlar mızraklarla ve çubuklarla hakikat arayışına koyulabilirmiş gibi görünecektir. Ayrıca bilmeden önce bilgi yetisini bilmemiz gerektiği söylendiği zaman başka bir iddiada daha bulunulmaktadır. Çünkü bilgi yetilerini araştırmak demek onları bilmek demektir; ama bilmeksizin nasıl bileceğimizi, hakikatten önce hakikati nasıl

[320] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (altıncı basım, Leipzig, 1818), ss.4, 11, 13, 93.

[321] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 3-5.

[322] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Önsöz, ss. xviii, xix.

kavrayacağımızı söylemek imkânsızdır. Bu, yüzebilene dek suya girmeyen σχολαστικός [skholastikos]'a dair anlatılan eski hikâyedir. Bu yüzden, bilgi yetilerinin araştırılması, bizzat bilmenin kendisi olduğu için, Kant'ta amaçladığı şeye ulaşamaz, çünkü hâlihazırda zaten budur –kendine gelemez, çünkü zaten kendisindedir; Yahudilerde olan da bununla aynıdır: Tin aralarından geçer ama onu bilmezler. Aynı zamanda, Kant'ın atmış olduğu adım, yani bilgiyi irdeleme konusu haline getirmiş olması, büyük ve önemli bir adımdır.

Bu bilgi eleştirisi, bir taraftan, kendisinin deneyimde temellendiğini öne süren Locke'un empirik bilgisi için geçerlidir, bir taraftan da bütününde daha metafiziksel bir türdeki –Wolffçu ve Alman– felsefe olduğu iddiasında bulunan şeyle ilgilidir, ki bu aynı zamanda betimlenmiş olan daha empirik yöntem üzerinde ilerleme hattını takip etmişti. Ama bu sonuncusu, çabalarını, anlak kategorilerini temel alan ve onlardan hareketle uslamlanan olanak, edimsellik, Tanrı, vb. gibi düşünce kategorileri oluşturmaya yöneltmiş olduğu ölçüde kendini salt empirik yöntemden de ayrı tutmuştur. Kantçı felsefe öncelikle her ikisine de karşıdır. Kant Wolffçu metafiziğin belirlenimlerinin nesnel anlamını alıp kaldırır ve onların yalnızca öznel düşünceye atfedilmesi gerektiğini gösterir. Aynı zamanda Jacobi de keza kendisinin bu metafiziğe karşı olduğunu ilan etmişti, ama işe özellikle de Fransızların ve Almanların duruş noktasından başladığı için onun bakış açısı farklıydı: O, sonlu düşüncemizin bir tek sonlu belirlenimler ortaya koyabileceğini, dolayısıyla da Tanrı'yı ve Tin'i ancak sonlu ilişkilere göre ele alabileceğini öne sürer. Pratik yanda, o dönemde mutluluk teorisi denen şey hâkimdi, çünkü insanın içkin Kavramı ve bu Kavramı gerçekleştirme yolu ahlakta insanın arzularının doyumu olarak tasarlanıyordu. Kant buna karşı haklı olarak, onun aklın özerkliğini değil dışerkliğini getirdiğini göstermiştir –doğa yoluyla bir belirlenim ve dolayısıyla da bir özgürlük yokluğu. Ama Kant'ın rasyonel ilkesi biçimsel olduğu ve onun ardılları da akıl konusunda daha öte herhangi bir ilerleme gösteremediği, fakat aynı zamanda ahlakın da bir içerik kazanması gerektiği için, gene de Fries ve başkalarına, her ne kadar onlar kendilerine bu adı vermek istemeseler de, Hedonistler demek gerekir.

Üçüncü olarak, kategorilerin deneyim yoluyla verilen malzemeyle olan ilişkisi bakımından, Kant'a göre, bu malzemede bulunan farklılıkları kendiliğinden birbirine bağlama yönünde, örneğin neden ve etki gibi düşüncenin öznel belirlenimlerine içkin olan bir yetenek söz konusudur. Kant düşünceyi büyük ölçüde sentetik bir etkinlik olarak görür ve bundan dolayı da felsefenin temel sorusunu şu şekilde sunar: "Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkün?"[323] Yargı özne ve yüklem olarak düşünce-belirlenimlerinin bileşimine işaret eder. Sentetik *a priori* yargılar karşıtların kendileri yoluyla bir bağıntısından ya da mutlak Kavramdan, yani deneyim yoluyla değil de düşünce yoluyla verilen neden ve etki gibi farklı belirlenimlerin ilişkilerinden başka bir şey değildir. Uzay ve zaman da keza bağlantı öğesini oluşturur; o nedenle onlar *a priori*'dir, yani özbilinçtedir. Kant düşüncenin algıdan türemeyen sentetik *a priori* yargıları olduğunu gösterdiği için, deyim yerindeyse düşüncenin kendinde somut olduğunu göstermektedir. Burada mevcut olan fikir büyük bir fikirdir, ama öte taraftan ona oldukça sıradan bir anlam verilmektedir, çünkü özünde kaba ve empirik bakış açılarından geliştirilir ve ondan talep edilebilecek en son şey de bilimsel formdur. Sunuluşunda felsefi soyutlama eksikliği söz konusudur ve en alelade şekilde ifade edilmektedir; barbarca terminolojisinin üstüne Kant bir de psikolojik bakış açısı ve empirik yöntemleriyle kısıtlı ve sınırlı kalmaktadır.

Barbarca ifadelerine sadece bir örnek vermek gerekirse; Kant felsefesini Aşkınsal felsefe olarak adlandırır (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 19): Nesnelerle meşgul olmaksızın ya da evrenselliğin ve zorunluluğun ne olduğunu araştırmaksızın –bu, aşkın olurdu– özbilinçli anlaktaki evrensel ve zorunlu öğeleri tanıtlayan saf aklın ilkelerinin bir sistemi. Buna uygun olarak, aşkın ve aşkınsal açık bir şekilde ayırt edilmek zorundadır. Aşkın matematik sonsuzluk belirleniminden en üst derecede faydalanılan matematiktir: Matematiğin bu alanında, örneğin dairenin bir düz çizgiler sonsuzluğundan oluştuğunu söyleriz; dış kenar düz olarak tasarlanır ve eğri düz olarak tasarlandığı için bu, geometrik kategorinin ötesine geçer ve dolayısıyla da aşkındır. Buna karşılık Kant ise aşkınsal felsefeyi, kategoriler aracılığıyla kendi alanının ötesine

[323] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 8, 9, 75, 77, 15.

geçen bir felsefe olarak değil, öznel düşüncede, bilinçte, aşkın olabilecek kaynaklara işaret eden bir felsefe olarak tanımlar. Eğer evrensellik, neden ve etki kategorileri nesneye yüklenseydi, düşünce böylece aşkın olurdu, çünkü bu şekilde insanlar başka bir alana geçerek öznel öğeyi 'aşmış' olurlardı. Salt düşüncenin bizzat kendi içerisindeki düşünceyi temaşa ettiğimizden bunu yapmaya ne sonuç bakımından ne de başlangıç bakımından hakkımız vardır. O nedenle, kategorileri nesnel anlamları içinde değil, aksine düşünce böylesi sentetik ilişkilerin kaynağı olduğu ölçüde ele almak isteriz; zorunlu ve evrensel böylece burada bilgi yetilerimize dayanıyor olma anlamını kazanır. Ama Kant kendinde olanı, kendinde-şeyi bu bilgi yetisinden gene de ayırmaktadır, öyle ki evrensellik ve zorunluluk hep bilginin salt öznel bir koşullanışıdır ve evrenselliğe ve zorunluluğa sahip akıl hakikatin bir bilgisine ulaşmaz.[324] Zira o, öznellik olarak, bilgiye ulaşmak için algıya ve deneyime, empirik olarak verilen bir malzemeye gerek duyar. Kant'ın söylediği gibi, bunlar onun "bileşenlerini" oluşturur; bir parçayı kendisinde taşır, ama diğeri empirik olarak verilmiştir.[325] Akıl bağımsız olmayı, kendinde varolmayı ve hakikati kendisinden türetmeyi istediğinde aşkın hale gelir; diğer bileşenden yoksun olduğu için deneyimi aşıp ötesine geçer ve bu durumda salt beynin halüsinasyonlarını yaratır. İşte bundan dolayı o, bilgide kurucu değil, salt düzenleyicidir; duyusal çoklu için birlik ve kuraldır. Gelgelelim kendi başına bu birlik, deneyimi aşıp ötesine geçerek salt çelişkilere varan koşulsuzdur. Akıl bir tek pratik alanda kurucudur. Sonuç olarak, akıl eleştirisi nesnelerin değil, aşkın hale gelmesin diye bilginin ve ilkelerinin, kapsam ve sınırlılıklarının bilinmesidir.[326] Şimdi ayrıntıları içinde ele alacağımız şeye ilişkin son derece genel bir açıklama bu şekildedir.

Kant bu meseleyle uğraşırken ilkin teorik aklı, dış nesnelerle ilgili bilgiyi ele alır. İkinci olarak, kendini-edimselleştirme olarak iradeyi ve üçüncü olarak da evrensel ile tekilin birliği konusundaki özel değerlendirme olan yargı yetisini araştırır; onun bu meselede ne denli

[324] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 255, 256.

[325] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 107.

[326] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 497, 498; *Kritik der prakt. Vernunft* (dördüncü basım, Riga, 1797), s. 254; *Kritik der Urtheilskraft* (üçüncü basım, Berlin, 1799), Önsöz, s. v.

yol katettiğini de göreceğiz. Ancak temel önemdeki mesele bilgi yetisinin eleştirisidir.

1. Birinci olarak, teorik felsefe konusunda Kant, *Arı Aklın Eleştirisi*'nde, teorik bilinçteki ana aşamaları betimlediği ölçüde psikolojik bir tarzda, yani tarihsel açıdan işe koyulmaktadır. İlk yeti genel olarak duyusallıktır, ikincisi anlaktır, üçüncüsü akıldır. Tüm bunları Kant basitçe anlatır; Kavramdan geliştirmeden ya da zorunlulukla ilerlemeden tamamen empirik biçimde kabul eder.

a. Bu aşkınsalcılığın başlangıcını *a priori* duyusal varoluş olgusu, duyusal varoluş formları oluşturur. Kant bunun değerlendirilmesine aşkınsal estetik adını verir. Günümüzde estetik güzelin bilgisi anlamına gelir. Ama burada sezgi ya da algı öğretisi, evrenselliği açısından, yani onda genel olarak özneyle ilişkili olan şey açısından alınmaktadır. Algı, diyor Kant, bize duyular yoluyla verilmiş olan bir nesnenin bilgisidir; duyusallık ise dışsal olarak tasarımlardan etkilenme yeteneğidir. Şimdi, Kant'a göre, algıda türlü türlü içerik bulunacaktır ve o bunu ele alırken önce kırmızılık, renk, katılık, vb. gibi dışsal duyguları, ardından da adalet, hiddet, sevgi, korku, haz ve dinsel duygular, vb. gibi içsel duyguları ayırt eder. O bu tür bir içeriğin bir bileşeni oluşturduğunu ve duyguya ait olduğunu söyler; tüm bunlar sadece ve sadece özneldir. Bu duyusal öğede, bununla birlikte, dolaysız bir şekilde belirlendiği ölçüde duyguya ait olmayan evrensel bir duyusal öğe de bulunur; bu tür bir içerikte bu 'başkası,' kendi başlarına hükümsüz ve boş olan uzay ve zaman kategorilerine dayanır. Doldurma işi, uzay bakımından, içerik tarafından, renk, yumuşaklık, katılık, vb. tarafından yerine getirilir; zaman bakımından ise belirlenime, geçici bir şey haline geliveren aynı içerik veya gene başka bir içerik ve özellikle de içsel duygular neden olmaktadır. Uzay ve zaman, bundan dolayı, arı, yani soyut algılardır ki, tekil duyumların içeriğini ya zaman bakımından birbirini takip edecek şekilde ya uzay bakımından birbirinden ayrı olacak şekilde dışımıza yerleştiririz. Böylece burada öznellik ile nesnellik arasındaki ayrımla karşılaşırız, çünkü eğer 'yanında' ve 'sonra'yı yalıtırsak, uzay ve zamanı elde ederiz. Bu, *a priori* duyusallığın içeriği tasarlama edimidir; sezgi veya algı formları bu arı

algıyı oluşturur.[327] Şimdi, aslında her şeye, düşünceye ve bilince bile algı denmektedir; şüphesiz yalnızca düşünceye ait olan Tanrı'nın, algı ya da sezgiyle, dolaysız bilinç denen şeyle kavrandığı söylenir.

Bu bağlamda Kant daha öte şunları belirtir: (1) "Uzay dış deneyimlerden türetilmiş olan empirik bir Kavram değildir." Gelgelelim Kavram gerçekte hiç de empirik bir şey değildir: Ancak Kant kendisini hep bunun gibi barbarca formlarda ifade eder: "Duyumlarımı dışımdaki bir şeyle ilişkilendirebilmem için uzayı önvarsaymam gerekir." Kant zamandan da benzer terimlerde söz eder: "Dışımdaki bir şeyin ayrı uzay ve zamanda tasarlanabilmesi için ilk önce uzay ve zaman tasarımının gelmesi gerekir, yoksa o deneyimden türetilemez, çünkü deneyim ilkin bu önceki tasarım yoluyla mümkündür." Başka bir deyişle, tikel doldurulusları şüphesiz öznel duyguya ait olduğundan nesnel gibi görünebilen zaman ve uzay empirik değillerdir; zira bilinç uzayı ve zamanı öncelikle kendinde taşır." (2) "Uzay tüm dışsal algıların temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Uzay ve zaman *a priori* tasarımlardır, çünkü şeyleri uzay ve zaman olmadan tasarlayamayız. Zaman tüm fenomenler için zorunlu bir temeldir." Uzay ve zaman, *a priori* olarak, evrensel ve zorunludur, yani durumun böyle olduğunu görürüz; ancak bundan onların tasarımlar olarak önceden mevcut olmaları gerektiği sonucu çıkmaz. Onlar gerçekten de temeldir, ama aynı şekilde dışsal bir evrenseldirler. Kant, bununla birlikte, meseleyi az çok şu şekle sokar: Dışarıda kendilerinde-şeyler vardır, ama zaman ve uzaydan yoksundurlar; şimdi bilinç gelir ve deneyimin olanağı olarak zaman ve uzayı peşinen kendisinde taşır, tıpkı yemek yiyebilmek için, yemek yemenin zorunlu koşulları olarak ağız ve dişlere, vb. sahip olunması gibi. Yenilen şeylerin ağzı ve dişleri yoktur ve yemek yeme nasıl şeylere uygulanıyorsa uzay ve zaman da şeylere öyle uygulanır; şeyler nasıl ağza ve dişlerin arasına yerleştiriliyorsa, uzay ve zamanla ilgili olarak da durum böyledir. (3) "Uzay ve zaman şeylerin ilişkilerinin genel Kavramları olmayıp, arı sezgisel algılardır. Zira ancak tek bir uzay tasarlayabiliriz; uzayın farklı bileşenleri bulunmaz." Durum zamanla ilgili olarak da aynıdır. Örneğin soyut

[327] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 25-27.

ağaç tasarımı, edimselliği bakımından, birtakım tekil ve ayrı ağaçlardır, ama uzaylar böyle tikeller değildir ne de onlar parçalardır, çünkü tek bir dolaysız süreklilik ve dolayısıyla da yalın bir birlik kalmaktadır. Sıradan algı, önünde hep tekil bir şey bulur; uzay veya zaman ise hep yalnızca birdir ve bu yüzden de *a priori*'dir. Bununla birlikte Kant'a şöyle yanıt verilebilir: Uzay ve zamanın doğası hiç şüphe yok ki onların soyut bir evrensel olmasını gerektirir; ama aynı şekilde sadece tek bir mavi vardır. (4) "Her bir Kavram veya tasarım şüphesiz kendi altında sonsuz sayıda tasarım oluşturur, ama kendi içerisinde değil; ne var ki uzay ve zamanda durum böyledir ve onlar bu nedenle Kavramlar veya tasarımlar değil sezgisel algılardır."[328] O halde uzay ve zaman, eğer hiçbir düşünce mevcut değilse, elbette düşünce-belirlenimleri değillerdir, ama onların bir Kavramına sahip olduğumuz sürece bir Kavramdırlar.

Aşkınsal bakış açısından hareketle, bu uzay ve zaman tasarımının keza zorunluluğunun bilinciyle bağıntılı olarak sentetik *a priori* önermeler içerdiği de ileri sürülmektedir. Bu sentetik önermelerin örnekleri, uzayın üç boyutlu olduğu gibi ifadelerde ya da iki nokta arasındaki en kısa mesafe olarak düz bir çizgi tanımında ve aynı şekilde 5+7=12 ifadesinde aranır.[329] Bununla birlikte, tüm bu önermeler tamamen analitiktir. Ne var ki Kant, ilkin bu tür önermelerin deneyimden doğmadığını ya da daha iyi ifade edebileceğimiz üzere, tekil bir olumsal algı olmadığını savunur; bu çok doğrudur, algı evrensel ve zorunludur. İkinci olarak, onları anlak veya Kavram yoluyla değil, arı duyusal algıdan edindiğimizi ifade eder. Fakat Kant ikisini birlikte kavramaz, ancak onların bu kavranışı bu tür önermelerin sıradan algıda bile dolaysızca kesin olmasında içerilmektedir. Kant kendisini, içsel ve dışsal olarak "zihinlerimizi meşgul eden," "reel maddeyi" oluşturan birçok duyuma sahip olduğumuz ve zihnin kendinde uzay ve zamanda "onları içine yerleştirdiğimiz kipin biçimsel koşullarını" taşıdığı noktasında ifade ettiği zaman (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 49), zihnin tam da bu özel formlara sahip olmaya nasıl ulaştığı sorusu karşımıza dikilir. Gelgelelim zamanın ve uzayın doğasının ne

[328] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 29, 30; 34-36.

[329] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 30, 31, 41; 12, 13, 150.

olduğunu araştırmak Kantçı felsefenin aklına gelmez. Uzay ve zamanın kendilerinde ne olduğu sorusu, bu felsefe açısından, 'Onların Kavramı nedir?' sorusu değil, aksine 'Onlar dışsal şeyler mi yoksa zihindeki bir şey mi?' sorusu anlamına gelir.

b. İkinci yeti olan anlak, duyusallıktan oldukça farklı bir şeydir; duyusallık Alıcılıktır, buna karşılık Kant genel olarak düşünceyi Kendiliğindenlik olarak adlandırır –Leibniz'in felsefesine ait olan bir ifade. Anlak etkin düşüncedir, benim kendimdir; "duyusal algının nesnesini düşünme yetisidir." Ancak o, reel içerik olmaksızın salt düşüncelere sahiptir: "İçerikten yoksun düşünceler hükümsüz ve boş, Kavramlardan yoksun duyusal algılar kördür." Anlak böylece hem empirik hem *a priori* içeriğini, uzay ve zamanı duyusal olandan edinir; ve o bu içeriği düşünür, ama düşünceler bu içerikten tamamen farklıdır. Yani o özel bir türde bir yetidir ve ancak ikisi de olduğu zaman, duyusal yeti malzemeyi sağladığı ve anlak da düşüncelerini bununla birleştirdiği zaman bilgi ortaya çıkar.[330] Anlağın bu türden düşünceleri o nedenle sınırlı düşüncelerdir, sadece sonlu olanın düşünceleridir.

Şimdi, aşkınsal mantık olarak mantık da aynı şekilde anlağın kendinde *a priori* taşıdığı ve "nesnelerini tamamen *a priori* düşünmesini sağlayan" tasarımları ortaya koyar. Düşünceler bir forma sahiptir; bu, onların çokluğu bir birliğe getiren sentetik işlev oldukları anlamına gelir. *Ben* bu birliktir, aşkınsal tamalgıdır, özbilincin arı tamalgısıdır. Ben=Ben; *Ben* tüm tasarımlarımıza 'eşlik etmelidir.'[331] Bu meselenin barbarca bir açınımıdır. Özbilinç olarak Ben tamamen hükümsüzdür, genel Ben'dir, tamamen belirsiz ve soyuttur; tamalgı genel olarak belirlenimdir, empirik bir içeriği yalın bilincime aktarmamı sağlayan etkinliktir, algı ise daha ziyade duygu veya tasarlama anlamına gelir. Bir içeriğin bu Bir'e girebilmesi için ona yalınlığın geçmesi gerekir; içerik ilkin bu şekilde benim içeriğim haline gelir. Kavrayan ortam 'Ben'dir; her neyle ilgim varsa onun kendini bu birlik formları içerisine sıkıştırılmaya olanak tanıması gerekir. Bu büyük bir olgu, bilginin önemli bir öğesidir; düşüncenin ürettiği şey birliktir; o nedenle o

---

[330] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 54, 55.

[331] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 59, 97-104.

kendi kendini üretir, çünkü Birdir. Gelgelelim Benim bir olduğum ve düşünen olarak yalınlaştırıcı olduğum olgusu Kant tarafından tatmin edici bir şekilde ortaya konmaz. Birliğe keza ilişki de denebilir; çünkü bir çoklu önvarsayıldığı ölçüde ve bu bir yanda bir çoklu olarak kalmaya devam ettiği, diğer yanda ise bir olarak ortaya konduğu için, bu noktaya dek onun ilişkili olduğu söylenebilir.

Şimdi, 'Ben' genel olarak tasarımın empirik içeriğini birbirine bağlayan özbilincin evrensel aşkınsal birliği olduğu için, bu ilişkide değişik kipler söz konusudur ve burada kategorilerin ya da evrensel düşünce-belirlenimlerinin aşkınsal doğası söz konusudur Gelgelelim Kant bu yalınlık kiplerini, onları sıradan mantıkta sınıflandırıldıkları şekliyle kabul ederek ele alır (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 70, 77). Zira sıradan mantıkta tikel yargı türlerinin ortaya konduğunu söyler; ve yargı da çoklunun özel türdeki bir ilişkisi olduğundan, 'Ben'in kendinde taşıdığı düşüncenin değişik işlevleri orada gösterilmektedir. Fakat şu yargı türleri belirtilmiştir: Evrensel, Tikel ve Tekil; Olumlu, Olumsuz, Sonsuz; Kesin, Varsayımlı, Ayrık; Belkili, Önesürümlü ve Belgitli yargılar. Şimdi ortaya konan bu tikel ilişki kipleri arı anlak formlarıdır. Kant'a göre böylece dört sınıf içerisine düşen oniki temel kategori bulunmaktadır (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 75, 76, 78-82); her bir yargı türünün gene bir üçlü oluşturması dikkate değerdir ve tanınmayı hak eder. (1) Kategorilerin ilk çeşidi Nicelik kategorileridir, yani Birlik, Çokluk ve Bütünlüktür. Çokluk birin olumsuzlanması, farklılığın öne sürülmesidir; ve üçüncüsü, diğer ikisinin bire getirilmesi, sınırları çizilmiş çokluk, bir olarak kavranan belirsiz çokluk ise Bütünlüktür. (2) İkinci dizide Nitelik kategorileri yer alır: Realite, Olumsuzlama, Sınırlama. Sınırlama reel olarak vardır ya da olumsuzlama olarak olumludur. (3) Üçüncü dizi ilişki, bağıntı kategorilerinden oluşur; ilk olarak Tözsellik ilişkisinden, Töz ve İlinekten, ardından da Nedensellik ilişkisinden, Neden ve Etki ilişkisinden ve son olarak da Karşılıklılıktan. (4) Kipliğe ilişkin, nesnel olanın düşüncemizle olan ilişkisine dair kategoriler ortaya çıkmaktadır: Olanak, Varoluş (edimsellik) ve Zorunluluk. Olanak ikinci sırada gelmelidir; ancak soyut düşüncede boş tasarım önce gelir. Kant'ın ilk kategorinin olumlu, ikincinin ilkinin olumsuzu, üçüncünün de bu ikisinin sentezi olduğunu söylemesi Kavram için

büyük bir içgüdüyü açığa vurur. Pythagorasçıların, Yeni Platoncuların ve Hristiyan dininin antik formu olan üçlülük, her ne kadar burada sadece tamamen dışsal bir *şema* olarak yeniden ortaya çıksa da, içerisinde mutlak formu, Kavramı saklı tutmaktadır. Ama Kant bir tasarımın kendini bende ilineksel olarak, neden, etki, birlik, çokluk, vb. olarak belirleyebildiğini söylediği için, böylelikle anlak metafiziğinin bütününe sahip oluyoruz. Kant bu kategorilerin türetiminin daha öte peşine düşmez ve onları eksik bulur ama diğerlerinin de onlardan türetildiğini söyler. Kant böylece bu farklılıkları zorunlu bir şekilde birlikten geliştirmeyi düşünmeksizin kategorileri empirik bir şekilde kabul etmektedir. Zaman ve uzayı türetmeye de pek girişmemiştir, çünkü onları da keza deneyimden yola çıkarak kabul etmiştir –hiç de felsefi olmayan ve aklanamaz bir işleyiş biçimi.

Düşünen anlak o halde gerçekten de tekil kategorilerin kaynağıdır, ama onlar kendi başlarına hükümsüz ve boş olduklarından ancak algının, duygunun, vb. verili, çoklu malzemesiyle birleşerek anlam taşırlar. Duyusal malzemenin kategorilerle bu türden bir bağıntısı şimdi deneyimin olgularını, yani kategoriler altında getirildikten sonraki duyumun içeriğini oluşturmaktadır; genel olarak bilgi budur.[332] Duygulara ya da duyusal algıya ait olan algının içeriği tekillik ve dolaysızlık belirleniminde bırakılmaz, aksine ben kategoriler yoluyla onu bağıntı içine getirdiğim ve evrensel türlere, yasalara, vb. yükselttiğim ölçüde onun karşısında etkinimdir. Buna göre, tamamlanmış bir duyusallığın mı yoksa Kavramın mı daha yüksek olduğu sorusunu karara bağlamak rahatlıkla mümkündür. Zira göğün yasaları değil sadece yıldızların konum değişikliği dolaysız bir şekilde algılanır. Ancak dolaysız algının bu nesnesi ele geçirilip evrensel düşünce-belirlenimlerinin altına getirildiğinde, tüm zamanlar için geçerli olma iddiası taşıyan deneyim buna dayanarak ortaya çıkar. Duygunun içeriğine düşüncenin birliğini getiren kategori o nedenle deneyimdeki nesnel öğedir ki, deneyim bu sayede evrensellik ve zorunluluk kazanır, algılanan ise daha ziyade öznel ve olumsaldır. Bu her iki öğeyi de deneyimde bulmamız gerçekten de doğru bir analiz yapılmış olduğunu göstermektedir.

---

[332] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 105-110.

Gelgelelim Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 119, 120), deneyimin sadece fenomenleri kavrayabileceği ve deneyimden edindiğimiz bilgi aracılığıyla şeyleri kendilerinde oldukları gibi değil de ancak algı ve duyusallık yasaları formu içinde oldukları gibi bildiğimiz ifadesiyle bunun arasında bir bağ kurmaktadır. Çünkü deneyimin ilk bileşeni olan duyum, bizim organlarımızla bağıntılı olduğu için hiç şüphe yok ki özneldir. Algının içeriği benim duyumumda bulunan şeyden ibarettir. Sadece bu duyumu bilirim, şeyi değil. Ama ikinci olarak, bu öznel yana karşıtlık oluşturması gereken nesnelin kendisi de keza özneldir: O gerçekten de duyguma ait değildir, ama özbilincimin bölgesi içinde kapalı kalmaya devam eder; kategoriler düşünen anlağımın belirlenimlerinden ibarettir. Sonuç olarak ne biri ne diğeri kendinde herhangi bir şeydir, ne de ikisi birlikte, bilgi, kendinde herhangi bir şeydir, çünkü sadece fenomenleri bilmektedir –tuhaf bir çelişki.

Kategoriden empirik olana şu şekilde geçiş yapılır: "Arı anlak tasarımları empirik olandan, hatta herhangi bir duyusal algıdan tamamen farklı bir doğa taşır;" o nedenle "arı anlak tasarımlarının fenomenlere nasıl uygulanabileceğini göstermek" zorundayızdır. Bununla ilgilenen aşkınsal yargı yetisidir. Zira Kant zihinde, özbilinçte, arı anlak tasarımlarının ve arı duyusal algıların olduğunu söyler; şimdi, arı duyusal algıyı kategoriye uygun olarak belirleyen ve böylece deneyime geçişi oluşturan da arı anlak şematizmidir, aşkınsal imgelem yetisidir.[333] Bu ikisi arasında kurulan bağ, Kantçı felsefenin gene en ilgi çekici yanlarından biridir ki, önceden mutlak karşıtlar olarak ifade edilen arı duyusallık ve arı anlak şimdi bu sayede birleştirilmektedir. O halde burada algılayan bir anlak veya anlayan bir algı mevcuttur; ama Kant bunu görmez, bu düşünceleri bir araya getirmez: O, bilginin her iki yanını burada bir araya getirdiğini ve böylelikle de onların kendindeliğini ifade etmiş olduğunu kavramamaktadır. Bilginin kendisi aslında her iki uğrağın birliği ve hakikatidir; ama Kant'ta düşünen anlak da duyusallık da tikel bir şeydir ve onlar sadece dışsal, yüzeysel bir şekilde birleşirler, tıpkı bir tahtayla bir bacağın ip aracılığıyla birbirine bağlanabilecek olması gibi. Böylece örneğin *şema*da

[333] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 129-132.

töz tasarımı, zamanda kalıcılık olur,[334] yani arı anlak tasarımı, arı kategori, arı duyusal algının formuyla birlik içine getirilir.

Yalnızca kendi belirlenimlerimizle ilgilenmemiz gerektiği ölçüde ve kendinde olana, gerçek nesnele ulaşmadığımız için, Kantçı felsefe kendini İdealizm olarak adlandırmıştır. Ama bu bağlamda Kant empirik ya da maddi idealizmin şu şekilde bir çürütülüşünü ortaya koymaktadır (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 200, 201): "Ben zaman içinde belirlenmiş olarak kendi varoluşumun bilincindeyim. Ama tüm zaman-belirlenimi algıda kalıcı olan bir şeyi önvarsayar. Bu kalıcılık bende" duyusal bir varoluş "olamaz." Çünkü varoluşumun bende bulunan tüm belirleyici zeminleri tasarımlardır ve böyle olarak da bizzat kendilerinden farklı olan daimî bir öğeye gerek duyarlar, ki bu öğe karşısında, değişim onlarda meydana gelmektedir --dolayısıyla, içinde onların değiştiği "benim zaman içindeki varoluşumu belirleyebilmek mümkündür." Ya da sadece benim dışımda olan bir şeyle ilişkili olarak belirlenmiş olma yeteneğindeki empirik bir bilinç olarak varoluşumun bilincindeyimdir: Yani, bana dışsal olan bir şeyin bilincindeyimdir. Diğer taraftan şu da söylenebilir: Zaman içinde belirlenmiş ve değişen dışsal şeylerin bilincindeyimdir; o yüzden bunlar kendilerinde olan değil, dışlarında olan daimî bir şeyi önvarsayarlar. Ve bu da 'Ben'dir, onların evrenselliğinin ve zorunluluğunun, kendindeliğinin aşkınsal zeminidir, özbilincin birliğidir. Başka bir vesileyle Kant onu şu şekilde görür (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 101): Bu uğraklar karışıklığa sürüklenirler, çünkü daimî öğenin kendisi bizzat bir kategoridir. Bireysel olarak bireysel özbilincimin dışında hiçbir şeyin varolmadığı anlamında alındığı zaman idealizm de, ayrıca bunun çürütülüşü olarak şeylerin bireysel olarak özbilincimin dışında varolduğu iddiası da birbirinden beterdir. Birincisi Berkeley'in idealizmidir ki onda, bir tek bireysel olarak özbilinç söz konusudur ya da özbilincin dünyası, güya şeyler denen, hakikatten tamamen yoksun birtakım sınırlı, duyusal, tekil tasarımlar gibi görünür. Hakikat ya da hakikatsizlik onların şeyler veya tasarımlar olmasına değil, aksine ister tasarımlar olsunlar ister şeyler olsunlar

[334] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 134.

onların sınırlılık ve olumsallığına dayanır. Bu idealizmin çürütülüşü, bu empirik bilincin kendinde varolmadığı olgusuna dikkat çekmekten ibarettir –tıpkı bu empirik şeylerin kendilerinde varolmaması gibi. Ama bilen özne Kant'ta henüz evrensele karşıt olan genelde bireysel özbilinç olarak kalmaya devam ettiği için gerçekte akla ulaşmaz. Aslında görmüş olduğumuz şeyde sadece, dışarıdan bir malzemeye gerek duyan veya sınırlı olan empirik sonlu özbilinç betimlenmektedir. Bu bilgi olgularının kendilerinde ve kendileri için gerçek olup olmadığını sormuyoruz; bilginin bütünü öznellik içerisinde kalıyor ve diğer taraftan da bir dışsal olarak kendinde-şey söz konusu. Bu öznellik, bununla birlikte, kendinde somuttur; düşünen anlağın belirli kategorileri bile somuttur ve deneyim ise çok daha somuttur –duyum ile kategorinin sentezi.[335]

c. Kant üçüncü yetiyi akılda bulur, aynı psikolojik yöntemi takip ederek anlaktan ona ilerler; eşdeyişle, orada daha hangi yetilerin bulunacağını görmek amacıyla ruhun çuvalının içine bakar ve böylece gözüne şans eseri Akıl ilişir. Orada eğer Akıl olmasaydı da hiç fark etmezdi, tıpkı örneğin manyetizma diye bir şeyin olup olmamasının fizikçileri zerre kadar ilgilendirmemesi gibi. "Tüm bilgimiz duyulardan başlar, oradan anlağa geçer ve akılda tamamlanır; bizde bundan daha yüksek hiçbir şey bulunmaz, çünkü algının malzemesinin geliştirilmesine ve onun düşüncenin en yüksek birliğine indirgenmesine işaret eder." Akıl bu yüzden Kant'a göre, bilgiyi ilkelerden edinme gücüdür, yani tikeli Kavramlar aracılığıyla evrenselde bilme gücüdür; buna karşılık anlak ise tikeline algı aracılığıyla ulaşmaktadır. Ama kategorilerin kendisi de bizzat tikeldir. Akıl ilkesi, Kant'a göre, anlağın koşullu bilgisinde koşulsuzun yer aldığını bulduğu için gerçekte evrenseldir. Bu yüzden Kant için anlak, sonlu ilişkiler içindeki düşüncedir; buna karşılık akıl ise koşulsuzu nesnesi haline getiren düşüncedir. Kant'ın döneminden beri anlak ile akıl arasında ayrım yapmak felsefe dilinde âdet olmuştur, daha önceki filozoflar ise bu ayrımı yapmıyorlardı. Aklın ürünü, Kant'a göre, İdea'dır –Platoncu bir ifade– ve o

[335] 1825-1826 derslerinde, Fichte'nin felsefesinin teorik yanı buraya eklenmiştir, pratik yanından ise *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne dair bir açıklama sunulduktan sonra sadece kısa bir biçimde bahsedilmektedir.

bundan koşulsuzu, sonsuzu anlar.[336] Aklın İdealar ortaya koyduğunu söylemek büyük bir adımdır; fakat Kant'ta İdea soyut evrenselden, belirlenimsiz olandan ibarettir.

Bu koşulsuz, şimdi somut olarak kavranmalıdır ve esas güçlük de bunda yatar. Zira koşulsuzu bilmek demek onu belirlemek ve belirlenimlerini türetmek demektir. Bilginin konusu hakkında, hiçbir tanım sunmadan çok şey yazılıp söylendi. Fakat felsefenin işi sorgusuz sualsiz bilindiği sanılan şeyi gerçekten bilmektir. Şimdi, bu noktada Kant aklın şüphesiz sonsuzu bilme arzusu olsa da gücü olmadığını söyler. Ve Kant'ın bunun için sunduğu sebep (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 277, 278), bir taraftan psikolojik açıdan hiçbir duyusal sezginin ya da algının sonsuza tekabül etmemesi, sonsuzun dış veya iç deneyimde verilmiyor olmasıdır; İdea'ya "uygun düşen veya karşılık gelen hiçbir nesne duyusal dünyada keşfedilemez." Gelgelelim bu, dünyaya nasıl bakıldığına bağlıdır; ama dünyaya ilişkin deney ve gözlemi, Kant için, burada duran bir mumluktan ve orada duran bir enfiye kutusundan başka bir anlama gelmez. Sonsuzun duyusal algı dünyasında verilmediğini söylemek şüphesiz doğrudur; ve bildiğimiz şeyin deneyim olduğu, düşünülen şeyle hissedilen şeyin bir sentezi olduğu varsayıldığında, sonsuz elbette onun duyusal bir algısına sahip olmamız anlamında bilinemez. Ancak hiç kimse sonsuzun doğrulanışında duyusal bir kanıt talebinde bulunmak istemez: Tin sadece tin içindir. Sonsuzun bilinemeyeceğini düşünmenin ikinci sebebi ise Aklın bizim kategoriler dediğimiz düşünce formlarını sağlamanın dışında onda hiçbir rolünün olmamasında yatar; ve bunlar şüphesiz Kant'ın nesnel belirlenimler dediği şeyi sağlar, ama öyle bir şekilde ki kendilerinde gene sadece öznel olacak şekilde. Bu yüzden, sadece fenomenlere uygulanabilir olan bu kategorileri eğer sonsuzu belirlemek için kullanırsak, yanlış argümanlara (paralojizmler) ve çelişkilere (antinomiler) düşeriz; ve kategoriler aracılığıyla tanımlandığı ölçüde sonsuzun kendini çelişkilerde kaybetmesi Kantçı felsefedeki önemli bir noktadır. Akıl, diyor Kant, her ne kadar bu çelişkileri sergileyerek aşkın hale gelse de, gene de algının, deneyimin ve anlağa ait bilginin kökenini sonsuzda arama

[336] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 257-259, 264, 267, 268, 273.

iddiasını korur. Sonsuzun, koşulsuzun anlağın verdiği bilgide veya hatta algıda varolan sonlu ve koşullu ile olan bu birliği, somutluğun tepe noktasına ulaşıldığına işaret edecektir.

Bu koşulsuzun birtakım türleri, kendilerine özgü özellikleri olan ve akıldan kaynaklanan nesneleri, aşkınsal İdeaları vardır; bu nedenle onlar doğaları gereği bizzat tikeldirler. Kant'ın bu İdealara ulaşma tarzı da gene deneyimden, formel mantıktan türetilir, ki buna göre değişik tasım formları söz konusudur. Kant kesin, varsayımlı ve ayrık olmak üzere üç tasım formu olduğunu söylediğinden, Koşulsuz da doğası gereği üçlüdür: "Birinci olarak, bir öznedeki kesin sentezin bir Koşulsuzu." Sentez somuttur; ama ifade bağımsız öğelerin dışsal bir birlikteliğine işaret ettiği için muğlaktır. "İkinci olarak, bir dizinin üyelerinin varsayımlı sentezinin bir Koşulsuzunu aramak gerekir; ve üçüncü olarak da bir sistemdeki parçaların ayrık sentezinin bir Koşulsuzu." "Düşünen özne"yi tasarladığımızda Aklın nesnesi veya aşkınsal İdea diye ifade edilen ilk bağıntıyı oluştururuz; ikincisi "tüm fenomenlerin toplamıdır, dünyadır;" üçüncüsü ise "düşünülebilecek her şeyin olanağının en üst koşulunu, tüm Varlıkların Varlığını içeren şeydir," yani Tanrı'dır. Son noktasına getirildiğinde, karşılaştığımız soru Aklın bu nesneleri realiteye getirip getiremeyeceği ya da onların öznel düşünceyle sınırlı kalıp kalmadığı sorusudur. Şimdi, Kant'a göre Akıl, İdealarına realite sağlama yeteneğinde değildir –aksi takdirde aşkın olur, sınırları aşılmış olur; o sadece paralojizmler, antinomiler ve realiteden yoksun bir ideal üretir.[337]

α. "Bir paralojizm, formu itibarıyla yanlış bir tasımdır." Akıl bir öznedeki kesin sentezi ve dolayısıyla da düşünen özneyi oluşturan bu Koşulsuz kipine realite yüklediği için, ona töz denir. Şimdi, düşünen *ego* bir töz mü, bir ruh mu yoksa bir ruh-şeyi mi? Daha başka sorular ise onun kalıcı, maddesiz, bozulmaz, kişisel ve ölümsüz ve bedenle reel bir ortaklığa sahip olup olmadığı sorularıdır. Tasımın yanlışlığı, Akıl için özsel olan aşkınsal öznenin birliği ideasının bir *şey* gibi ifade edilmesine dayanır; çünkü onun kalıcılığı ancak bu şekilde töz haline gelir. Yoksa kendimi elbette düşüncemde kalıcı bulurum,

[337] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 261, 262, 274, 275, 284, 288, 289.

ama sadece algılayan bilinç içerisinde –dışında değil. *Ego* o nedenle düşüncelerimizin boş, aşkınsal öznesidir, ayrıca bu ancak kendi düşünceleri yoluyla bilinir hale gelir; ama onun kendinde ne olduğu hakkında en ufak bir fikir bile devşirèmeyiz. (Korkunç bir ayrım! Çünkü düşünce "kendinde" ya da örtük olandan başka hiçbir şey değildir.) Onun hakkında herhangi bir mevcut Varlık öne süremeyiz, düşünce boş bir form olduğundan düşünen Varlıkların ne olduklarına ilişkin bir tasarımı dış deneyim yoluyla değil, ancak özbilinç aracılığıyla ediniriz –çünkü "Ben"i elimize alamayız, onu ne görebilir ne de koklayabiliriz. O halde *ego*nun bir özne olduğunu pekâlâ biliriz, ama özbilincin ötesine geçip onun töz olduğunu söylersek, yapmaya hakkımız olanın çok ötesine gitmiş oluruz. Bu yüzden özneye herhangi bir realite yükleyemeyiz.[338]

Burada Kant'ın çelişkiye düştüğünü görüyoruz –çürüttüğü tasarımların barbarlığıyla ve başkaları çürütülürken geride kalmaya devam eden kendi tasarımlarının barbarlığıyla. İlk olarak, *ego*nun bir ruh-şeyi, duyusal bir mevcut varoluşa sahip ölü bir kalıcılık olmadığını ileri sürerken yerden göğe kadar haklıdır; gerçekten de eğer sıradan bir şey olsaydı, deneyimlenebilme yeteneği taşıması gerekirdi. Ama ikinci olarak, Kant bunun zıddını, yani bu evrensel olarak ya da kendini-düşünen olarak *ego*nun, nesnel bir kip olarak gerek duyduğu gerçek realiteyi kendinde taşıdığını öne sürmez. Nitekim Kant, açık bir realite tasarımına sahip değildir, ki bu tasarıma göre realite duyusal bir mevcut varoluşa sahip olmaya dayanır; buna göre, *ego* dış deneyimde verilmediği için reel değildir. Çünkü özbilinç, genelde *ego*, Kant'a göre, realite değildir; o sadece *bizim* düşüncemizdir ya da diğer bir deyişle o, özbilinci bizzat basitçe ve tamamen duyusal olarak görmektedir. Kant'ın buna göre Varlığa, şeye, töze bahşettiği form, bu anlak kategorilerinin özne için fazla yüksek olduğuna, ona yüklenemeyecek kadar fazla yüksek olduğuna işaret ediyor gibi görünecektir. Gelgelelim gerçekte bu tür belirlenimler ziyadesiyle yoksul ve ziyadesiyle aşağıdır, çünkü yaşama sahip olan, bir *şey* değildir, ne de ruha, tine, *ego*ya bir *şey* denebilir. Varlık tine yüklenebilecek en düşük veya

[338] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 289-299.

en aşağı niteliktir, onun soyut, dolaysız kendine özdeşliğidir; Varlık o nedenle hiç şüphe yok ki tine aittir, ama ona uygulamaya pek değmeyen bir belirlenim olarak görülmelidir.

β. İkinci olarak, antinomi, yani Aklın Koşulsuza ilişkin İdeasındaki çelişki, dünyayı koşulların tam bir toplamı olarak tasarlamak amacıyla dünyaya uygulanan bir İdea söz konusudur. Eşdeyişle, verili fenomenler içinde Akıl, bunlar bir dizi oluşturacak şekilde, onların olanak koşullarının mutlak tamlığını talep eder, öyle ki koşulsuz, dünyada içerilmektedir, yani dizinin bütünlüğüdür. Eğer şimdi bu tamlığın varolduğu ifade edilirse, sadece bir antinomi sunulmuş olur ve Akıl da yalnızca bir diyalektik olarak sunulur; yani bu konuda her yanıyla eksiksiz bir çelişki bulunur.[339] Çünkü fenomenler sonlu bir içeriktir ve dünya da sınırlı olanın bir bileşimidir; eğer bu içerik şimdi Akıl tarafından düşünülürse ve böylece koşulsuzun ve sınırsızın altına konursa, birbiriyle çelişen iki belirlenimimiz, sonlu ve sonsuz, olur. Akıl eksiksiz şekilde tam bir sentez, mutlak bir başlangıç talep eder; buna karşılık fenomenlerde ise, hiçbir zaman bir sona varmayan bir neden-etki ardışıklığı söz konusudur. Kant burada dört çelişkiye işaret eder (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 320), fakat bu yeterli değildir; çünkü yalın değil de somut olduğu ve dolayısıyla da doğrudan karşıt olan farklı belirlenimler içerdiği için her Kavramda antinomiler bulunur.

αα. Bu antinomiler, ilk olarak, bir belirlenimi, sınırlamayı sınırlanmama kadar geçerli hale getirmemizi gerektirir. "Tez: Dünyanın zamanda bir başlangıcı ve sonu vardır ve uzay bakımından sınırlıdır. Antitez: Onun zamanda hiçbir başlangıcı ve hiçbir sonu yoktur, ayrıca uzayda hiçbir sınırı da yoktur." Kant birinin tıpkı diğeri kadar kolay bir şekilde kanıtlanabileceğini söyler; ve her ne kadar onunkiler "avukatın kanıtları"[340] olmasa da, her birini gerçekten de dolaylı olarak kanıtlar. Evren olarak dünya bütündür; bu yüzden o evrensel bir ideadır ve dolayısıyla da sınırsızdır. Zaman ve uzay bakımından sentezin dizideki tamlığı zaman ve uzayın ilk başlangıcıdır. O halde eğer sınırlı ve sınırsız kategorileri dünyanın bir bilgisine ulaşmak amacıyla

[339] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 312-314.

[340] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 317, 318, 328, 329, 332.

dünyaya uygulanırlarsa, çelişkilere düşeriz, çünkü kategoriler kendilerinde-şeylere uygulanamazlar.

ββ. İkinci antinomi şudur ki, tözün onlardan oluştuğu atomların varolduğu zorunlu olarak kabul edilmelidir, o halde yalınlık kanıtlanabilir; ama tıpkı aynı şekilde tam-olmayışı, sonu gelmez bölme sürecini kanıtlamak da kolaydır. Tez buna göre şu şekilde ifade edilir: "Her bileşik töz yalın parçalardan oluşur" ve antitez da şöyledir: "Yalın olan hiçbir şey yoktur."[341] Biri burada sınırdır, maddi bir öz-varoluştur, keza dış yüzey de olan noktadır; diğeri ise *ad infinitum* bölünebilirliktir.

γγ. Üçüncü antinomi özgürlük ile zorunluluk arasındaki karşıtlıktır. Birincisi kendini-belirleyendir, sonsuzluğa ait bakış açısıdır: Özgürlük yasalarına göre nedensellik tek nedenselliktir. Diğeri ise şudur: Sadece Determinizm bulunur: Her şey dışsal bir zemin veya sebep aracılığıyla belirlenmiştir.[342]

δδ. Dördüncü antinomi şuna dayanır: Bir yandan bütünlük kendini eylemin bir ilk başlangıcı olarak özgürlükte ya da mutlak olarak zorunlu bir Varlıkta tamamlar, öyle ki süreç kesintiye uğramaktadır: Ama neden ve etki koşullarına göre bir sürecin zorunluluğu bu özgürlüğe karşıttır ve her şeyin olumsal olduğu hususu da bir Varlığın zorunluluğuna karşıttır. Koşullu dünyanın mutlak zorunluluğu böylece bir yandan şu şekilde ileri sürülmektedir: "Dünyaya mutlak olarak zorunlu bir Varlık aittir." Bunun karşıtı da şudur: "İster dünyanın parçası olsun ister dünyanın dışında olsun mutlak olarak zorunlu hiçbir Varlık yoktur."[343]

Bu karşıtlardan biri en az diğeri kadar zorunludur ve bunu burada daha öteye taşımaya gerek yok. Kant'ın bilince getirdiği dikkat çekici olgu bu çelişkilerin zorunluluğudur (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 324); bununla birlikte, sıradan metafizikte bu çelişkilerden birinin geçerli, birinin de çürütülmüş olması gerektiği düşünülür. Kant'ın bu iddiasında yer alan en önemli nokta ise Kant'ın kendisi açısından isteyerek başarılmış değildir. Zira o bu antinomileri gerçekten de çözmektedir

[341] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 318, 336, 337.
[342] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 319, 346, 347.
[343] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 319, 354, 355.

(*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 385, 386), ama yalnızca, dışsal şeylerin varoluşundan kuşku duymayan veya bunu yadsımayan (*yukarıda*, s. 385), aksine "şeylerin uzay ve zaman içinde algılandığını kabul eden" (ister kabul etsin ister etmesin durum budur) aşkınsal idealizmin özel anlamı içinde: Fakat aşkınsal idealizm açısından "kendilerinde uzay ve zaman hiç de şeyler değildir" ve bu yüzden de "zihnimizden ayrı olarak varolmazlar;" yani tüm bu zamandaki bir başlangıç belirlenimleri, falan filan, gerçekte şeylere, öznel düşüncemizin dışında bağımsız bir varoluşa sahip olan fenomenal dünyanın kendindeliğine ait değillerdir. Eğer bu tür belirlenimler dünyaya, Tanrı'ya, özgür faillere ait olsaydı nesnel bir çelişki olurdu; hâlbuki bu çelişki mutlak olarak bulunmaz, sadece bizimle ilgilidir. Ya da başka bir deyişle, bu aşkınsal idealizm çelişkinin kalmasına izin vermektedir, şu farkla ki böylece çelişkili olan kendinde Varlık değildir, çünkü çelişkinin kaynağı yalnızca bizim düşüncemizde bulunur. O halde aynı antinomi zihnimizde kalmaya devam etmektedir; tüm çelişkileri üzerine alan eskiden Tanrı'yken, şimdi bunu özbilinç yapmaktadır. Gelgelelim Kantçı felsefe, çelişkili olanın şeyler değil de bizzat özbilincin kendisi olduğu olgusuyla yüzleşmeye geçmez. Deneyim *ego*nun bu çelişkilerden ötürü buharlaşıp gitmediğini, aksine varolmaya devam ettiğini öğretir; bu yüzden onun çelişkilerini dert etmemize gerek yok, çünkü o bunları taşıyabiliyor. Ne var ki Kant, şeyler konusunda burada çok fazla hassasiyet göstermektedir: Eğer onlar kendi kendileriyle çelişselerdi, yazık olurdu diye düşünür. Ama çok daha yüksek olan zihin bir çelişki olmalıdır –bu hiç de yazık değil. Çelişki böylece Kant tarafından hiçbir şekilde çözülmüş değildir; ve zihin, bunu kendi üzerine aldığı ve çelişki de kendi kendini yok ettiği için, kendinde büsbütün dengesiz ve bozuktur. Gerçek çözüm, kategorilerin kendilerinde hiçbir hakikat taşımadığı ve aynı şekilde Aklın koşulsuzunun da hakikat taşımadığı, aksine hakikatin her ikisinin somut olan birliğinde ve sadece bunda yattığı ifadesinde bulunacaktır.

γ. Kant şimdi de Tanrı İdeasına geçmektedir; bu üçüncü idea diğer ideaların önvarsaydığı Varlıkların Varlığıdır. Kant, Wolff'a göre Tanrı'nın tüm Varlıkların en reeli olduğunu söyler (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 441-452); amaç bu durumda Tanrı'nın sadece Düşünce

olmadığını, aksine Onun varolduğunu, realiteye, Varlığa sahip olduğunu kanıtlamak haline gelir. Tüm olanağın toplamından ibaret olan İdea'dan ayırt etmek için Kant buna Aklın İdeali der. İdeal böylece varolan olarak İdea'dır; aynı şekilde sanatta da İdeal adını duyusal bir tarzda gerçekleşmiş İdea'ya veririz. Burada Kant bu İdeale realite atfedilip edilemeyeceğini sorduğundan Tanrı'nın varoluş kanıtını göz önünde bulundurmaktadır.

Ontolojik kanıt, Varlığı öne sürmek amacıyla, mutlak Kavramdan ileri gelir. Anselmus, Descartes ve Spinoza'da Varlığa geçiş böyle yapılır; ve onların hepsi de bunu yaparken Varlık ile düşüncenin birliğini varsayarlar. Fakat Kant şunu söyler (*Kritik der reinen Vernunft*, ss. 458-466): Aklın bu İdealine hiç de realite atfedilemez: Kavramdan Varlığa hiçbir geçiş söz konusu değildir. Tıpkı diğerleri gibi "Varlık reel bir yüklem, bir *şey*in Kavramına eklenebilecek bir şeyin bir Kavramı değildir. Reel yüz dolar olanaklı yüz dolardan fazlasını zerre kadar içermez," onlar aynı içeriktir, yani aynı Kavramdır; aynı zamanda onlar tamı tamına yüzdürler. Biri Kavramdır ya da daha ziyade tasarımdır, diğeri ise nesnedir; Varlık Kavramın yeni bir belirlenimi değildir, aksi takdirde benim reel yüz dolar Kavramım reel yüz dolardan farklı bir şeyi içerirdi. Oysa "nesne, reel olarak, sadece benim Kavramımda içerilmez; ya da benim Kavramıma reel yüz dolar sentetik olarak eklenmiştir." Varlık o yüzden Kavramdan türetilemez, çünkü onda içerilmez, aksine ona eklenmesi gerekir. "Varoluşa ulaşmak için Kavramın dışına çıkmamız gerekir. Arı düşüncenin nesneleriyle ilgili olarak, onların varoluşunu bilmek için hiçbir araç söz konusu değildir, çünkü bunun *a priori* biliniyor olması gerekiyordu; oysa tüm varoluşa ilişkin bilincimiz bütünüyle deneyime aittir." Yani Kant, Kavram ile Varlığın sentezinin kavranışına ulaşmamaktadır ya da diğer bir deyişle, varoluşu kavramamaktadır, yani onun Kavram olarak saptanışına ulaşmamaktadır; varoluş onun açısından bir Kavramdan mutlak olarak farklı bir şey olarak kalmaya devam eder. İçerik şüphesiz onun açısından varolanda ve Kavramda aynıdır: Ancak Kavramda Varlık yer almadığı için, birini diğerinden türetme girişimi boşunadır.

Varlık belirlenimi elbette Kavramda olumlu ve hazır durumda bulunmaz; Kavram realite ve nesnellikten farklı bir şeydir. O yüzden eğer Kavrama bağlı kalıyorsak, Kavramdan farklı bir şey olarak Varlığa bağlı kalırız ve bu ikisini sıkı sıkıya ayrı tutarız; bu durumda Varlık değil, tasarım söz konusudur. Olanaklı yüz doların edimsel yüz dolardan farklı olması oldukça popüler bir doğa taşıyan bir refleksiyondur, o denli öyle ki başka hiçbir önerme, Kavramdan Varlığa geçiş yapılamayacağı iddiası kadar çok olumlu karşılanmamıştır; zira yüz dolarım olduğunu hayal etsem de onlara gene de sahip değilimdir. Ama yine benzer bir popüler biçimde hayal etmenin sona erdirilmesi gerektiği, çünkü bunun salt tasarım olduğu söylenebilir: Yani salt hayalî olan gerçek değildir, yüz hayalî dolar hayalîdir ve hayalî kalmaya devam eder. Bu yüzden onlara inanmak sağlıksız bir anlağın kanıtıdır ve hiçbir faydası yoktur; bu tür hülya ve isteklere dalan kişi ahmak bir heriftir. Yüz dolara ancak reel oldukları zaman sahip olunur; eğer bir insanın yüz dolara sahip olmak için çok büyük bir arzusu varsa, bunu elde edebilmek için elini taşın altına koyması gerekir: Yani onları hayal ederek kımıldamadan durma noktasında kalmamalı, bu hayalin ötesine geçmelidir. Bu öznel yan nihai veya mutlak değildir; gerçek salt öznel olmayan şeydir. Eğer yüz dolara sahipsem, yüz doların edimsel olarak vardır ve aynı zamanda da kendime bunun bir tasarımını oluştururum. Gelgelelim Kant'ın sunuşuna göre, bu farklılık noktasında çıkmaz bir yola gireriz; düalizm nihaidir ve her bir yan bir mutlak olarak bağımsız geçerliliğe sahiptir. Mutlak ve nihai olanın ne olduğu konusundaki bu yanlış fikre sağlıklı insan anlağı karşı çıkar; her sıradan bilinç onun üzerine yükselir, her eylem öznel bir tasarımı bir tarafa bırakıp onu nesnel bir şeye çevirmeyi amaçlar. Bu felsefe kadar ahmak hiç kimse yoktur; bir insan açlık hissedince yiyeceği hayalinde canlandırmaz, aksine açlığını gidermeye koyulur. Tüm etkinlik henüz varolmayan ama öznelliği ortadan kaldırılmış olan bir tasarımdır. Dahası, hayalî yüz dolar reel, reel yüz dolar da hayalî hale gelir: Bu sık sık yaşanan bir deneyimdir, onların kaderi budur; yüz doların benim mülkiyetim olup olmaması tamamen dış koşullara bağlıdır. Salt tasarım, eğer ona inatla inanmaya devam ediyorsam, elbette hiç iyi bir şey değildir; çünkü istediğim şeyi hayal edebilirim, ama

bu onun varolmasını sağlamaz. Önemli olan tek nokta tasarladığım şeydir ve ardından da öznel olanı ve Varlığı düşünüyor veya kavrıyor olup olmadığımdır; bu sayede biri diğerine geçer. Düşünce, Kavram, zorunlu olarak Kavramın öznel kalmadığına işaret eder; bu öznel tam aksine ortadan kaldırılmıştır ve kendini nesnel olarak açığa vurur. Şimdi, bu birlik Descartes tarafından açıkça, bir tek Tanrı Kavramı ile ilgili olarak olumlanmıştır, çünkü bu tam da Tanrı'nın olduğu şeydir; o yüz dolardan bahsetmez, çünkü bunlar Kavramını kendinde taşıyan varoluşlar değillerdir. Bu karşıtlık kendi kendini mutlak bir şekilde ve bütünüyle ortadan kaldırır, yani sonlu yok olup gider; yalnızca sonluluk felsefesinde geçerlidir. O halde oluşturulmuş bir varoluş Kavramı söz konusu değilse, onda algının kavramsız, duyusal nesnesine sahip oluruz; ve kavramsız olan da kesinlikle bir Kavram değildir –dolayısıyla duyum, dokunma Kavram değildir. Bu türden bir varoluş elbette hiçbir Mutlağa, hiçbir reel öze sahip değildir: Veyahut böyle bir varoluşun hiçbir hakikati yoktur, yitip giden bir uğraktan ibarettir. Sıradan mantığın boş samanı konusundaki bu faydasız saçmalıklara felsefe yapmak denilmektedir: Bulunduğu yerden kımıldatılamayan güçlü eşek İssakar'a benzer (Gen. xlix. 14). Bu tür insanlar şunu söylerler: Hiçbir işe yaramıyoruz ve hiçbir işe yaramadığımız için de hiçbir işe yaramıyoruz ve hiçbir işe yaramak istemiyoruz. Ama sefillik yoluyla üstünlüğe ulaşmayı arzulamak Hristiyan tevazu ve alçakgönüllülüğe dair çok yanlış bir fikirdir; kişinin kendi hiçliği konusundaki bu itiraf gerçekte içsel bir gurur ve büyük bir kendini beğenmişliktir. Aksine, gerçek tevazunun onuruna, sefalet içinde kalmamamız, Tanrısal olanı ele geçirerek bunun üzerine yükselmemiz gerekir.

Kant'ın çok güçlü bir şekilde yapışıp kaldığı olgu şudur ki, Varlığı Kavramdan çekip çıkarmak mümkün değildir (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 467). Bunun sonucu şu önermedir: Sonsuzun düşüncesine sahip olmak demek kesinlikle Akıl demektir; ama genel olarak belirlenim, özellikle de Varlık diye bilinen belirlenim Aklın İdeasından ayrıdır. Aklın İdeaları deneyimden hareketle kanıtlanamazlar ya da doğrulanışları deneyimden edinilemez: Kategoriler aracılığıyla tanımlanırlarsa çelişkiler ortaya çıkar. Eğer genel olarak İdea sadece varolan olarak tanımlanacak olursa, Kavramdan ne daha fazlası ne de daha

azıdır; ve varolanın Varlığı gene de ondan ayrıdır. Bununla birlikte, bu sonuç anlağın bilgisi ile ilgili olarak o denli önemlidir ki, Kant Akılla ilgili olarak, Aklın anlağın bilgisinin yöntemsel sistematikleştirilmesi açısından biçimsel bir birlikten başka hiçbir şeye sahip olmadığını söylemenin ötesine geçmez. Soyut düşünmeye yapışıp kalınır; anlağın şeylerde sadece düzene yol açabileceği söylenir; ama düzen kendinde ve kendi için hiçbir şeydir, sadece özneldir. Böylece Akıl için geriye kendi kendine arı özdeşlik formundan başka hiçbir şey kalmaz ve bu da anlağın çoklu yasa ve ilişkilerini, anlağın keşfettiği sınıfları, cinsleri ve türleri bir düzene koymaktan daha öteye uzanmaz.[344] Akıl veya tasarım olarak Ben ile bana dışsal olan şeyler birbirinden mutlak olarak farklıdır; ve Kant'a göre nihai nokta budur. Hayvan bu duruş noktasında durup kalmaz, aksine pratik açıdan birliği meydana getirir. Kant'ın sunduğu ve bireysellik belirliliğine götürmeksizin, kendinde Aklın *a priori* ve belirli karakterini ifade ettiği teorik Aklın eleştirisi budur.[345]

Daha Kant'ın, nesnel varoluşun, deneyimin nesnesinin içeriğinin, doğanın üzerine *a priori* koyduğu olumlu felsefeden ya da metafizikten bahsetmek gerekiyor; burada onun doğa felsefesi ile karşılaşıyoruz ki bu, evrensel Doğa tasarımlarının bir tanıtlanışıdır. Ama bu bir yandan çok yetersiz ve içerik bakımından sınırlı olup madde ve harekete ilişkin çeşitli genel nitelikler ve tasarımlar içerir ve bilimsel yanla ya da Kant'ın dediği gibi *a priori* olanla ilgili olarak da gene hiç tatmin edici değildir. Zira Kant maddenin harekete ve ayrıca itme ve çekme gücüne sahip olduğu gibi bütün tasarımları,[346] zorunluluklarını göstermeksizin varsaymaktadır. Bununla beraber, bir doğa felsefesinin başlangıcında, fizik biliminin düşünce-belirlenimlerini daha öte araştırmaksızın kullandığı olgusuna dikkat çekilmiş olduğu için "Doğa Felsefesinin İlkeleri"nin büyük faydası dokunmuştur; ve onun konularının gerçek temellerini de bu belirlenimler oluşturmaktadır. Örneğin yoğunluğu, fizik bilimi değişken bir nicelik, uzayda salt bir

[344] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 497, 498.

[345] 1825-1826 derslerinde buraya Jacobi'nin bu noktaya dair söyleyeceklerinin incelenişi yerleştirilmiştir.

[346] Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (üçüncü basım, Leipzig, 1800), ss. 1, 27.

nice diye görür; buna karşılık Kant ise onun uzayın işgal edilmesinin belli bir derecesi, yani enerji, eylemin şiddeti olduğunu öne sürmüştür. O buna uygun olarak maddenin atomlardan değil de güçlerden ve etkinliklerden inşa edilmesi gerektiğini talep eder; Schelling daha öteye geçmeden halen buna bağlı kalmaktadır. Kant'ın eseri, düşünme, yani düşüncenin belirlenimlerini tanıtlama yönünde bir girişimdir, ki bunun ürünleri de madde gibi tasarımlardan oluşur; o bu bilimin temel Kavramlarını ve ilkelerini belirlemeye girişmiş ve dinamik Doğa teorisi denen şeye ilk itkisini vermiştir.

"Arı Aklın içerisinde Din" de aynen Doğada olduğu gibi, Aklın yönleri olarak dogmaların bir tanıtlanışıdır. Böylece *Aufklärung*'un (meydana çıkarma) –ya da *Ausklärung* (meydanı boşaltma) – bir çırpıda hakkından geldiği dinin pozitif dogmalarında Kant, Aklın İdeallerini hatırlatarak rasyonel olanın ne olduğunu ve öncelikle de insanların dinin dogmaları, örneğin ilk günah dediği şeylerde hangi ahlaksal anlamın yattığını sormuştur.[347] Kant, bu tür meselelerden söz etmenin onur kırıcı olduğunu düşünen *Ausklärung*'tan çok daha makuldür. Kant'ın felsefesinin teorik kısmı ile ilgili olarak başlıca noktalar bunlardır.

2. Kant'ın felsefesinde gözden geçireceğimiz ikinci konu pratik alandır, iradenin doğası ve ilkesidir; bu konu, Kant'ın iradenin mutlak olarak özgür olduğu yönündeki Rousseau'nun sonucunu kabul ettiği *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele alınmaktadır. Kant'ın teorik Akıl ideası şudur ki, Akıl kendini bir nesneyle ilişkilendirdiği zaman bu nesnenin ona verilmiş olması gerekir; ama nesne Akıl tarafından verildiğinde hiçbir hakikati yoktur; ve Akıl bu türden bir bilgi içinde bağımsızlığa ulaşmaz. Buna karşılık, pratik olarak Akıl kendinde bağımsızdır; insan ahlaksal bir Varlık olarak özgürdür, tüm doğa yasasının ve tüm fenomenlerin üzerine yükselmiştir. Teorik Akıl nasıl ki kendi içinde kategorileri, *a priori* ayrımları taşıyorduysa, pratik Akıl da genel olarak ahlak yasasına, ödev ve hak, yasal ve yasadışı kavramlarının oluşturduğu daha öte belirlenimlere sahiptir; ve teorik yanda kendisi için

[347] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (ikinci basım, Königsberg, 1794), ss. 20-48.

zorunlu olan tüm verili malzemeye Akıl burada tepeden bakmaktadır. İrade kendi içerisinde kendi kendini belirler; haklı ve ahlaksal olan her şey özgürlüğe dayanır; insan bunda kendi mutlak özbilincine sahiptir.[348] Bu yanda özbilinç özsel realiteyi kendi içinde bulur, teorik Akıl ise özsel realiteyi "başkası"nda buluyordu; ilk olarak, *ego* kendi bireyselliği içinde dolaysız realitedir, evrenselliktir, nesnelliktir; ikinci olarak, öznellik realitenin peşine düşer, ama daha önceki gibi duyusal realitenin değil, çünkü burada Akıl kendisini reel saymaktadır. Burada kendi eksikliğinin farkına varan Kavramla karşılaşıyoruz; bu teorik Akıl olamaz, çünkü onda Kavram, Kavram olarak kalmak zorundaydı. Böylece insanın bağrı içerisinde açığa çıkarılmış bir sonsuz olduğu için, mutlaklığın duruş noktasının ortaya çıkması söz konusudur. Kant'ın felsefesindeki tatmin edici kısım hakikatin en azından yüreğe yerleştirilmiş olmasıdır; işte bundan dolayı bunu ve bir tek bunu kabul ederim ki, benim belirlenmiş doğamla uyum içindedir.

a. Kant iradeyi daha aşağı ve daha yüksek arzu yetilerine böler; bu ifade yersiz değildir. Daha aşağı arzu yetileri itkiler, eğilimlerdir, vb.; daha yüksek yeti ise dışsal, bireysel değil de evrensel amaçlara sahip olan irade olarak iradedir. İnsanı eylemlerinde belirlemesi gereken irade ilkesinin ne olduğu sorusuna, örneğin öz-sevgi, iyilikseverlik, mutluluk, vb. gibi türlü türlü yanıtlar verilmiştir. Kant şimdi eylemin bu türden maddi ilkelerinin itkilere, mutluluğa indirgenebilir olduğunu söyler; ama kendinde rasyonel olan, tamamıyla biçimseldir ve yasa olarak geçerli sayılacak şeyin kendi kendini yok etmeksizin evrensel uygulanışa sahip bir yasa olarak düşünülme yeteneğinde olması gerektiği maksimine dayanır. Tüm eylem ahlakı şimdi edimin, mutluluğu neyin sağladığına bakılmaksızın, yasanın bilinciyle, yasa uğruna ve yasaya saygıdan dolayı ve kendisi için yapıldığı inancına dayanmaktadır. Ahlaksal bir varlık olarak insan ahlak yasasını kendi içinde taşır ve bunun ilkesi de özgürlük ve iradenin özerkliğidir; çünkü irade mutlak kendiliğindenliktir. Eğilimlerden alınan belirlenimler irade bakımından heterojen ilkelerdir; ya da irade eğer bu belirlenimleri kendi ereği ve amacı olarak alıyorsa dışerktir; çünkü bu durumda

[348] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft* (dördüncü basım, Riga, 1797), ss. 3-11, 29-32.

belirlenimlerini kendisinden başka bir şeyden almaktadır. Ama iradenin özü kendini kendi kendisinden belirlemektir; zira pratik Akıl kendi kendisine yasalar koyar. Ama empirik irade dışerktir, çünkü arzular tarafından belirlenmektedir ve özgürlük alanına değil doğamıza aittir.[349]

Kantçı felsefedeki oldukça önemli bir nokta, özbilincin realite, yasa ve kendinde Varlık saydığı şeyin kendi içerisine geri getirilmesidir. İnsan bu amacın peşinde koşarken ve dünyayı ya da tarihi şu veya bu şekilde buna göre yargılarken, nihai amacı olarak neyi alacaktır? Bununla birlikte, irade için, kendi kendisinden türetilen amaçtan, özgürlüğünün amacından başka bir amaç yoktur. Özgürlüğün insanın bağlı olduğu son dayanak, kendisine daha öte hiçbir şeyin dayatılmasına olanak tanımayan olası en yüksek tepe noktası olduğu ilkesinin tespit edilmiş olması büyük bir ilerlemedir; insan, özgürlüğüne saygı duyulmayan yerde hiçbir otoriteye boyun eğmez ve hiçbir yükümlülüğü kabul etmez. İnsanın mutlak olarak sağlam ve sarsılmaz merkez noktayı kendinde bulduğu öğretisi, bir bakış açısından, Kantçı felsefeye büyük bir popülerlik kazandırmıştır; ama bu son ilkeyle birlikte de durma noktasına gelmiştir. Yalnızca soyut sınıflandırmalar için bir kanon, bir kural sağlayabildiğinden teorik Aklın en yüksek tepe noktası soyut özdeşlikken,[350] yasa-koyucu olarak pratik Akıl dolaysız bir şekilde somut olarak görülmektedir; onun kendi kendisine koyduğu yasa ahlak yasasıdır. Ama onun kendinde somut olduğu ifade edilse bile, bu özgürlüğün ilkin sadece başka her şeyin olumsuzu olduğu gibi daha öte bir husus söz konusudur; hiçbir bağ, dışsal hiçbir şey beni yükümlülük altına sokamaz. O bu ölçüde belirlenimsizdir; iradenin kendi kendisiyle özdeşliğidir, kendinde evde olmasıdır. Ama nedir bu yasanın içeriği? Burada hemen içerik yoksunluğuna geri geliyoruz. Zira bu ilkenin tek formu kendi kendine uygunluktan, evrensellikten başka bir şey değildir; bu içsel yalnızlık içindeki formel yasa koyma ilkesi hiçbir belirlenime varmaz ya da bu sadece soyutlamadır. Evrensel, kendinin çelişmezliği, içerikten yoksundur, aynen teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da realite haline gelmeyen bir şeydir. Bu yüzden Kant evrensel ahlak yasasını şu şekilde ifade eder (ve soyut

[349] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, ss. 40, 41, 56, 126-135, 58, 38, 77.

[350] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, ss. 62, 500.

anlağın talebi de daima böyle bir evrensel formun kurulmasıydı): "Evrensel yasalar olma yeteneğindeki maksimlere göre eyle"[351] (yasanın aynı zamanda benim tikel yasam olması da gerekir).

O nedenle, ödev belirlenimi açısından (çünkü karşı karşıya kaldığımız soru özgür irade için ödevin ne olduğudur) Kant, soyut Anlak yasası olan özdeşlik formundan başka hiçbir katkı sunmamıştır. Anavatanını savunmak, başkasının mutluluğunu desteklemek, içerik nedeniyle değil, aksine bir ödev olduğu için ödevdir; Stoacılarda olduğu gibi düşünülen şey tam da düşünülmüş olması sebebiyle ve düşünülmüş olduğu ölçüde gerçektir (Cilt II, ss. 219, 223, 225). İçerik olarak içerik, kendi kendisiyle çeliştiğinden, aslında ahlak yasasında evrensel olarak geçerli olan şey değildir. Örneğin iyilikseverlik şunu buyurur: "Sahip olduklarını yoksullara ver," ama eğer herkes sahip olduğu şeyi bağışlarsa cömertlik diye bir şey kalmaz (Cilt I, ss. 373, 374). Bununla birlikte, soyut özdeşlikte bile bir adım daha ileri gitmiş olmayız, çünkü bu form içerisine koyulan her içerik, böyle koyulmuş olmakla kendi kendisiyle çelişmekten kurtulmuştur. Ama bu form içerisine koyulmamış olsaydı da bir şey kaybedilmiş olmazdı. Örneğin mülkiyetle ilgili olarak eylemlerimin yasası şudur: Mülkiyete saygı gösterilmelidir, çünkü bunun karşıtı evrensel yasa olamaz. Bu doğru olsa da tamamen biçimsel bir belirlenimdir: Eğer mülkiyet varsa, o zaman vardır. Mülkiyet burada önvarsayılmaktadır, ama bu belirlenimi de aynı şekilde çıkarıp atmak mümkündür ve bu durumda hırsızlıkta hiçbir çelişki söz konusu değildir: Eğer mülkiyet diye bir şey yoksa o zaman ona saygı gösterilmez. Kant'ın ve Fichte'nin ilkesindeki kusur ilkenin gerçekte biçimsel olmasıdır; soğuk ödev mide içerisinde sindirilmeden kalmış son parçadır, Akla verilen vahiydir.

Pratik Akıldaki ilk postulat o nedenle kendi kendini belirleyen özgür, bağımsız iradedir, gelgelelim bu somut gene de soyuttur. İkinci ve üçüncü postulatlar bize iradenin daha yüksek bir anlamda somut olduğunu hatırlatan formlardır.

b. İkinci nokta irade Kavramının bireyin tikel iradesiyle olan bağıdır; somut burada benim tikel irademin ve evrensel iradenin

[351] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, ss. 54, 58 (35).

özdeş olduğu ya da benim ahlaksal bir insan olduğum olgusudur. Birlik, insanın ahlaksal olması gerektiği, postüle edilir; ama "olması gereken"in ve bu ahlak lafının ötesine hiçbir ilerleme yapılmaz. Ahlaksal olanın ne olduğu söylenmemekte ve kendini-gerçekleştiren bir tin sistemi üzerine düşünülmemektedir. Zira gerçekte, teorik Akıl duyuların nesneline karşı durduğu gibi, pratik Akıl da pratik duyusallığa, itki ve eğilimlere karşı durur. Eksiksizleşmiş ahlak bir Öte olarak kalmalıdır; çünkü ahlak tikel ve evrensel iradenin farklı olduğunu önvarsayar. O bir mücadeledir, duyusal olanın evrensel tarafından belirlenmesidir; mücadele ancak duyusal irade henüz evrensel olanla uyumlu olmadığında meydana gelebilir. O halde sonuç ahlaksal iradenin amacına yalnızca sonsuz ilerlemede ulaşılacağıdır; Kant ahlakın kendisi bizzat tam olmadığı ve sonsuzluğa ilerlemesi gerektiği için öznenin kendi ahlakı içindeki sonu gelmez ilerleyişi olarak ruhun ölümsüzlüğü postulatını buna dayandırır (*Kritik der prakt. Vernunft*, ss. 219-223). Tikel irade şüphesiz evrensel iradeden başka bir şeydir, ama nihai veya gerçekten kalıcı değildir.

c. Üçüncü nokta en yüksek somuttur, tüm insanların özgürlüğü Kavramıdır ya da doğal dünya özgürlük Kavramı ile uyum içinde olmak zorundadır. Bu Tanrı'nın varoluş postulatıdır, fakat Akıl bunu tanımaz. İrade ise bunun aksine tüm dünyaya, duyusalın bütününe sahiptir, ama aynı zamanda Akıl da dünyanın nihai ereği olan İyi İdeası olarak Doğanın birliğinde ya da ahlak yasasında ısrar eder. Ama biçimsel olduğu, dolayısıyla da kendi başına hiçbir içeriğe sahip olmadığı için öznel ve dışsal bir bağımsız Doğanın itki ve eğilimlerine karşı durur. Kant bu ikisinin çelişkisini Doğanın rasyonel iradeye, mutluluğun erdeme uyumlu kılındığı en yüksek İyi düşüncesinde uzlaştırır (*Kritik der prakt. Vernunft*, ss. 198-200) –pratik realite buna dayansa da hiç de söz konusu olmayan bir uyum. Zira mutluluk kendinde evrensel realite değil, sadece kişinin kendi duyusal bilinci veya tikel bir bireyin edimselliğidir. Söz konusu birleşmenin kendisi böylece edimsel olarak varoluş içinde olmayan, aksine sadece olması gereken bir Öteden, bir düşünceden ibaret kalmaktadır. Kant o nedenle bu dünyada genellikle iyilerin başına kötülük, kötülerin başına da iyilik geldiği iddiasıyla tamamen hemfikirdir; o ayrıca hem ahlak yasasının kutsallığı hem de

sonsuz ilerleme içinde olsa da, Doğa içinde ulaşılacak rasyonel erek adına bu uyumun ortaya çıkmasını sağlayan Varlık, nedensellik olarak Tanrı'nın varoluşunu postüle eder; ruhun ölümsüzlüğü postulatı gibi bu postulat da çelişkinin her zaman olduğu gibi kalmaya devam etmesine imkân verir ve yalnızca soyut olarak, uzlaşmanın meydana gelmesi gerektiğini ifade eder. İyi, Doğa bakımından, bir Öte olduğu için, postulatın kendisi daima oradadır; zorunluluk yasası ve özgürlük yasası birbirinden farklı olup bu düalizm içine yerleştirilmiştir. Doğa eğer İyi Kavramına uyacak hale gelseydi, artık Doğa olarak kalmazdı; böylece, birleşemedikleri için bu iki yan arasında tam bir karşıtlık kalır. Bu ikisinin birliğini kurmak da gerekir; ama bu asla edimsel değildir, çünkü tam da ayrı oldukları önvarsayılmaktadır. Kant şu popüler dili kullanır: Kötülüğün üstesinden gelmek gerekir, ama gene de üstesinden gelinmiş olmamalıdır. Bu nedenle onun için Tanrı, mutlak olarak değil sadece öznel olarak gerçek olan bir imandan, bir sanıdan ibarettir.[352] Bu sonucun aynı zamanda oldukça popüler bir karakteri de söz konusudur.

Bu postulatlar her bakımdan birbiriyle çelişen farklı uğrakların düşünceden yoksun sentezinden başka bir şeyi ifade etmezler; dolayısıyla onlar bir çelişkiler "yuva"sıdır.[353] Örneğin ruhun ölümsüzlüğü, eksikli ahlaktan ötürü, yani ona duyusallık bulaşmış olduğu için postüle edilmektedir. Ama ahlaksal özbilinçte duyusal olan içerilir; erek, eksiksizlik ahlak olarak ahlakı gerçekte yok eden şeydir. Benzer şekilde diğer amaç, duyusal olanla rasyonel olanın uyumu da aynı ölçüde ahlakı ortadan kaldırmaktadır; zira bu tam da Aklın duyusal olana olan bu karşıtlığına dayanır. Uyumu üreten Tanrı'nın edimselliği bilince hiç dâhil olmayacak bir karakter taşır; bilinç onu uyum uğruna kabul eder, tıpkı çocukların bir tür korkuluk yapıp ardından da ondan korkuyormuş gibi görünme konusunda aralarında anlaşmaları gibi. Tanrı'nın kabul edilme zemini –kutsal bir yasa-koyucu tasarımının ahlak yasasına ekstradan bir hürmet kazandırabilecek olması– ahlakın gerçekte yasaya sadece kendi uğruna hürmet etmeye dayandığı olgusu

[352] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, ss. 223-227.

[353] *Karş.* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 471.

ile çelişmektedir.[354] Pratik akılda özbilinç, kendindeliği nesnel varoluşa yükleyen teorik aklın aksine kendisini kendinde Varlık saymaktadır, ama görüyoruz ki birliğe ve kendinde edimselliğe biri de ancak diğeri kadar ulaşır. İnsanın Aklın edimsel olarak varolduğuna inanması zordur; ama Aklın dışında reel hiçbir şey yoktur; o mutlak güçtür. İnsanın boş gururu her şeyin aynı şekilde kusurlu olduğunu bulabilmek üzere gözünün önünde bir ideal bulundurmaya can atar. Tüm bilgeliğe sahibiz, o içimizdedir, ama hemen ortaya çıkacak değildir. Nihai duruş noktası budur; şüphesiz yüksek bir duruş noktasıdır, ama onda hiçbir zaman hakikate varılmaz. Mutlak İyi "olması gereken şey" olarak ya da nesnellikten yoksun kalır; ve orada kalmak zorundadır.

3. Geriye halen ele almamız gereken Kant'ın felsefesindeki üçüncü yan, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kaldı; burada işe somut için talep, daha önce sözü edilen birlik İdeasının bir Öte olarak değil de mevcut olarak saptanması talebi, dâhil olur ve bu yan da özel bir önem taşımaktadır. Kant hiç şüphe yok ki anlağın teorik alanda düzenlemeler yaptığını ve kategorileri ürettiğini söyler; ama bunlar tikelin (bilgi ile ilgili her şeye ait olan diğer öğe) ötesinde bulunan salt genel belirlenimlerdir. Bu ikisi anlak için birbirinden ayrıdır, çünkü ayrımlar evrensellik içinde kalırlar. Pratik alanda ise Akıl elbette kendindedir, ama onun özgür bağımsızlığı, daha yüksek formdaki yasa-koyma özgürlüğü, özgürlüğü içindeki Doğaya ya da Doğanın kendi yasalarına karşıttır. "Teorik alanda Akıl verili yasalardan tasımlar yoluyla, yalnızca anlak aracılığıyla sonuçlar çıkarabilir ve bu sonuçlar hiçbir zaman Doğanın ötesine geçmezler; Akıl bizzat yalnızca pratik alanda yasalar koyar. Anlak ile" (pratik) "Akıl biri diğerine zarar vermeden bir ve aynı deneyim zemininde iki farklı düzenleme sistemine sahiptir. Çünkü Doğa Kavramının Özgürlük Kavramının yasa koyuculuğuna pek etkisi olmadığı gibi, Özgürlük Kavramı da Doğanın yasamasına pek müdahale etmez. İki düzenleme sisteminin ve onlara ait güçlerin yan yana varolma olanağı *Arı Aklın Eleştirisi*'nde kanıtlanmıştır." (!?) "Şimdi eğer düzenleme eylemlerinde kesinlikle birbirini sınırlamayan, ama bunu duyusal dünyadaki" (yani, birbirleriyle karşılaştıkları

[354] Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, s. 16.

yer) "işleyişlerinde durmaksızın yapmaya devam eden bu iki farklı alan bir birlik oluşturmuyorlarsa, bunun sebebi Doğa Kavramının nesnelerini kendilerinde şeyler olarak değil algıda tasarlaması, Özgürlük Kavramının ise şüphe yok ki algıda değil, nesnesinde bir kendinde şey tasarlamasıdır. Dolayısıyla, ikisi de nesnesinin (hatta düşünen öznenin) bir kendinde şey olarak teorik bilgisine ulaşamaz ki bu, duyuüstü olurdu, bilgi yetimizin bütünü açısından sınırsız ve erişilemez bir krallık olurdu. Şimdi, duyusal olan Doğa Kavramı krallığı ile duyuüstü olan Özgürlük Kavramı krallığı arasında gerçekten gözün uzanamayacağı denli sabit bir uçurum söz konusudur, öyle ki sanki bunlar iki farklı dünyaymış gibi olduğundan birinden diğerine geçmek mümkün değildir. Ne var ki ikincisinin birinci üzerinde bir etkisinin olduğu düşünülür, çünkü onun misyonu özgürlük yasalarının işaret ettiği ereğin duyusal dünyada gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla, Doğa öyle bir şekilde tasarlanmalıdır ki, form bakımından kendi yasalarını gerçekleştiriyor olsa da, onda gene de ereklerin özgürlük yasalarına göre gerçekleştirilebilmesi olanağı olabilir. O halde, Doğanın temelinde yatan duyuüstü ile Özgürlük Kavramının pratik açıdan içerdiği şeyin birliği için bir zeminin mutlaka olması gerekir; bu birlik zemininin Kavramı, her ne kadar bunun bilgisine ne teorik ne de pratik açıdan ulaşamasa ve dolayısıyla da hiçbir özel yetki alanına sahip olmasa da, birinin ilkelerine göre düşünce kipinden diğerinin ilkelerine göre düşünce kipine geçişi gene de olanaklı kılar. Bilgi ve arzu yetilerinin arasına haz ve hazzın karşıtının girmesi gibi, Anlak ile Akıl arasına da şimdi Yargı Yetisi girer; Doğa Kavramlarının yetki alanından Özgürlük Kavramının yetki alanına geçiş o halde bu yetide bulunuyor olmalıdır."[355]

Ereklere uyum sağlamanın, yani yalnızca evrensel, erek yoluyla belirlenen tikel realitenin yeri burasıdır. Anlak çoklunun bu birliğinin zeminidir; duyusal olan o nedenle burada duyuüstü aracılığıyla belirlenmektedir. Kendinde tikeli içeren bir evrensel konusundaki bu idea, Kant'a göre yargı yetisinin kesin nesnesidir ve o bunu şu şekilde ayırır: "Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, tikeli bu evrenselin altına koyan yargı yetisi *belirleyici*dir" [*determinative*] –dolaysız

[355] Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (üçüncü basım, Berlin, 1799), Einleitung, ss. xvii-xx, xxiv, xxv.

yargı yetisi. Gelgelelim burada tür tarafından belirlenmeyen bir tikel de söz konusudur. "Bununla birlikte, eğer sadece yargı yetisinin onun için evrensel bulacağı tikel verili ise *reflektif*tir." Reflektif yargının ilkesi tikellik ile anlağın soyut evrenselinin birliğidir, aynı zamanda özgür de olan yasal bir zorunluluk ya da içeriğiyle doğrudan doğruya bir olan bir özgürlük ideasıdır. "Bu ilke, Doğanın evrensel yasaları, sadece genel tasarımlarına göre olsa da, temelini onları doğaya buyuran bizim anlağımızda bulduğu için, evrensel yasalar tarafından belirlenmedikleri ölçüde tikel, empirik yasalar, şayet tikel doğa yasalarına göre bir deneyim sistemini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için bir anlık –olabilir ki bizimkinden başka– tarafından koyulmuş olsalardı içerecekleri bu birliği içeriyor olarak görülmeleri gerektiği olgusundan başka bir şey olamaz. Sanki bir anlık varsayılıyormuş gibi bir durum söz konusu değildir (çünkü o sadece bu ideanın ilke olarak işgördüğü reflektif yargı yetisinden ibarettir): Bu yeti yalnızca kendisine bir yasa koyar, ayrıca Doğaya değil. Şimdi, bir nesnenin tasarımı (eğer aynı zamanda bu nesnenin realitesinin zeminini de içeriyorsa), erek, ve ancak ereklere uygunluk içinde mümkün olan şeylerin niteliğiyle bir şeyin uyumu, formun amaca uyum sağlaması olarak adlandırılır; o nedenle, genel olarak empirik yasalar altındaki Doğanın şeylerinin formu bakımından yargı yetisi ilkesi, çeşitliliği itibarıyla Doğanın amaca uyum sağlama yeteneğidir. Eşdeyişle, Doğa bu Kavram tarafından sanki bir anlık birlik zeminini Doğanın empirik yasalarının çeşitliliği içinde taşıyormuş gibi tasarlanır."[356]

Aristoteles zaten Doğayı kendinde bu ereğe uyum sağlamayı sergiliyor olarak ve kendinde νοῦς [nous]'u, zekâyı, Evrenseli taşıyor olarak görmüştü, öyle ki bölünmemiş bir birlik içinde bir öğe diğerinin uğrağıdır (Cilt II, ss. 137-142). Amaç Kavramdır ve içkindir, asli malzemeden ayrı olarak dışsal form ve soyutlama olmayıp içe işleyendir, öyle ki tikel olan her şey bizzat bu evrenselle belirlenir. Kant'a göre bu Anlaktır: Şüphe yok ki, Anlağın örtük olarak bilgide taşıdığı yasaları nesnel olanı gene belirlenmemiş bırakır; ama bu çoklunun kendisinin, insan anlığı açısından olumsal da olsa kendi içinde bir bağıntıya sahip

[356] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Giriş, ss. xxv-xxviii.

olması gerektiğinden, "yargı yetisi bizim için olumsal olanın çoklunun örtük olarak olanaklı bir deneyimle bağıntısında bizim için gerçekten de bilinemez olan ama gene de düşünülebilen bir birlik içerdiğini kendi yararına bir ilke olarak varsaymalıdır."[357] Bu ilke böylelikle bir düşüncenin öznelliğine gene bir çırpıda geri çekilmektedir ve nesnenin nesnel doğası hakkında hiçbir şeyin ifade edilemeyeceği refleksiyonumuzun bir maksiminden ibarettir,[358] çünkü kendinde-Varlık en nihayetinde özbilincin dışında sabittir ve Anlak da başkası olması bakımından değil yalnızca özbilinç formunda düşünülmektedir.

Şimdi, reflektif yargı yetisinin bu ilkesi kendinde formel ve maddi olmak üzere ereğe iki yönlü bir uyum sağlamadır; yargı yetisi böylece ya estetik ya teleolojiktir: Bunlardan ilki öznelle ilgilidir, ikincisi ise nesnelle, ereğe mantıksal uyum sağlama ile. O halde yargı yetisinin Doğa Kavramı ile Özgürlük Kavramının birliğini bize bilinir kılan iki nesnesi bulunmaktadır –sanat eserlerindeki güzel ile organik yaşamın doğal ürünleri.[359] Bu eserlerin değerlendirilmesi Anlak ile tikelin bir birliğini görüyor olmamız olgusunu gerektirir. Ama bu değerlendirme bu tür ürünleri tasarlamanın öznel bir tarzından ibaret olduğu ve onların hakikatini içermediği için bu tür şeyler sadece bu birliğe göre görülmektedir ve kendilerinde bu doğada değillerdir; kendilerinde ne oldukları ötede yatar.

a. Estetik yargı yetisinin 'Güzel'i şuna dayanır: "Haz ve hazsızlık hiçbir şekilde bilginin bir parçası olamayan öznel bir şeydir. Nesne, tasarımı doğrudan doğruya haz duygusuna bağlı olduğu ölçüde, ereğe uyum sağlamaya sahiptir; bu bir estetik tasarımdır. Formların imgelem yetisi içerisine alınması, istemsiz de olsa algıları Kavramlarla ilişkilendirme gücü aracılığıyla onları en azından karşılaştıran reflektif yargı yetisi olmaksızın asla gerçekleşemez. Şimdi eğer bu karşılaştırmada imgelem yetisi" (bir *a priori* algılar yetisi olarak?) "verili bir tasarım aracılığıyla" –güzel bir şey– "istemsizce, Kavramlar yetisi olarak Anlakla anlaşma içine yerleşmişse ve böylelikle de bir haz

[357] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Einleitung, ss. xxvi-xxxiii.
[358] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, s. xxxiv.
[359] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ss. xlviii-lii.

duygusu uyanıyorsa, bu durumda nesne reflektif yargı yetisi açısından ereğe uygunluk içinde görülmelidir. Nesnenin ereğe uyum sağlama yeteneği hakkındaki bu tür bir yargı, zeminini nesnenin önceki hiçbir Kavramında taşımayan ve onun hiçbir Kavramını sağlamayan bir yargı, estetik bir yargıdır. Formunun (duyum olarak tasarımının malzemesi değil) böyle bir nesnenin tasarımından doğan hazzın bir nedeni olduğu yargısında bulunulan bir nesne güzeldir" –güzellik hakkında söylenen akla uygun ilk şey. Duyusal olan, Güzelin bir uğrağıdır, ama aynı zamanda tinsel olanı, bir Kavramı da ifade etmesi gerekir. "Güzel," öznel "çıkar olmaksızın," ama aynı şekilde "Kavramlar" (yani refleksiyon belirlenimleri, yasalar) "olmaksızın evrensel bir hazzın nesnesi olarak düşünülen şeydir. Hiçbir eğilimle ilişkili değildir, dolayısıyla özne orada kendini tamamen özgür hisseder. O *benim için* güzel değildir. Erek bir Kavramın nesnesidir, birincisi ikincisinin" (nesnenin) "nedeni olarak görüldüğü ölçüde; ve bir Kavramın nesnesiyle ilgili olarak nedenselliği ereğe uyum sağlamadır." "Duyusal olarak düşünülemedikleri ölçüde insanlığın amaçlarını oluşturan aklın İdeası, bu amaçların kendilerini fenomende etki olarak açığa vurmasını sağlayan bir formun yargı ilkesi" ideale aittir. "İdealin sadece insan formunda açığa vurulmuş olmasını umabiliriz."

Yüce, İdea'nın düşünülemezliğinin ve ona uygun bir ifade bulmanın olanaksız oluşunun açık bir şekilde belirtildiği bir İdea'ya duyusal ifade kazandırma çabasıdır.[360] Burada estetik yargı yetisinde evrensel-le tikelin dolaysız birliğini görüyoruz; çünkü Güzel tam da Kavram ve dolaysız olmaksızın bu birliktir. Bununla birlikte, Kant onu özneye yerleştirdiği için sınırlıdır ve Kavram olarak birlik olmadığı ölçüde de estetik olarak daha alt mertebededir.

b. Uyumun ortaya çıkmasını sağlamanın diğer tarzı, ereğe nesnel ve maddi uyum sağlamada bulunan, Doğayı teleolojik görme şeklidir. Burada Kavram ile realitenin dolaysız birliği Doğanın organik ürünlerinde nesnel olarak görülmektedir –Doğanın amacı bu olup, evrenselliğinde tikeli, tikelliğinde türü içerir. Ama bu tür bir değerlendirme biçimi dışsal olarak değil, içsel teleolojiye uygun olarak

[360] *Kritik der Urtheilskraft*, ss. xliii-xlv, 16-19, 32, 56, 59, 77.

yerine getirilmelidir. Ereğe dışsal uyum sağlamada bir şey ereğini bir başkasında bulur: "Kar ekinleri soğuk havalarda donmaktan korur ve kızakla kaymaya imkân tanıyarak insanların görüşmesini sağlar."[361] Ereğe içsel uyum sağlama ise buna karşılık bir şeyin kendinde erek ve amaç olması, ereğinin de böylece kendi ötesinde olmaması anlamına gelir. Canlı yaratığı temaşa ederken, Anlağın kategorilerine göre sadece kendisinden başka bir şeyle ilişki içerisine getirilen duyusal bir şeye sahip olma noktasında kalmayız; çünkü onu kendinin nedeni olarak, kendini üreten olarak görürüz. Bu, canlı yaratığın kendini-korumasıdır; bir birey olarak şüphe yok ki ölümlüdür, ama yaşayarak, her ne kadar bu amaç için kimi koşullar şartsa da, kendini üretir. Doğanın ereği veya amacı o halde, madde doğanın içsel olarak örgütlü ürünü olduğu ölçüde maddede aranacaktır, "bunda her şey erek ve her şey araçtır;"[362] organizmanın tüm üyeleri hem araç hem de erek olduğundan o kendinde bir erektir. Bu Aristotelesçi Kavramdır –kendine geri dönen sonsuz, İdea.

Kant bu noktada şunu anımsatmaktadır: "Eğer Anlağımız evrenselden tikele geçmesi gereken bir türde olmasaydı, doğal mekanizma ile Doğanın tekniği, yani ereklerin Doğadaki bağıntısı arasında hiçbir farklılık bulmamamız gerekirdi ve bu yüzden yargı yetisi, tikeli altına koyabileceği evrensel bir yasaya sahip olmaksızın hiçbir belirleyici cümle bildiremez. Şimdi, genelde tikel olan, evrensel olan karşısında olumsal bir öğe içerir, ama Akıl gene de Doğanın tikel yasalarının bağıntısında birlik ve dolayısıyla da düzenleyici bir karakter talep eder; bu karaktere olumsal olanda bulunduğu zaman ereğe uyum sağlama denir: Ve tikelin evrenselden türetilmesi, bu tikel yasaların içerdiği olumsallık öğesi bakımından, nesnenin Kavramının belirlenimi yoluyla *a priori* olanaksızdır; ürünleri itibarıyla Doğanın ereğe uyum sağlaması Kavramı, böylece insanın yargı yetisi açısından zorunlu olan ama nesnelerin kendi belirlenimlerini etkilemeyen bir Kavram ve dolayısıyla da öznel bir ilke haline gelir."[363] Organik bir Varlık o halde Kant'a göre (*Kritik der Urtheilskraft*, s. 354) doğal mekanizma

[361] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ss. 279-283.
[362] Kant, *Kritik der Urtheilskaft*, ss. 286-288, 292-296.
[363] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ss. 343, 344.

ile ereğin özdeş olduğu bir varlıktır. Onu sanki duyusal olanda, tikeli kendisiyle uygunluk içerisine getiren bir Kavram bulunuyormuş gibi görürüz. Doğanın organik ürünlerinde Kavram ile realitenin bu dolaysız birliğini algılarız; zira canlı bir yaratıkta ruh veya evrensel ile varoluş veya tikellik tek bir birlik içinde algılanır ki, inorganik Doğada durum böyle değildir. Kantçı felsefeye böylece evrensel Kavramın tikel olanı belirlemesi olarak somutun tasarımı dâhil olmaktadır. Ama Kant bu İdeaları, yargı yetisi açısından, hiçbir kendinde-Varlığı ifade edemeyen yol gösterici düşünceler olarak gene sadece öznel bir anlamda almıştır; o nedenle Kant, Kavramla realitenin birliğini ifade etmesine karşın gene de Kavram yanını diri bir şekilde vurgulamaktadır. Kant bu yüzden, içinde onları sınırlılıklar olarak varsaydığı uğrakta sınırlılıklarından kurtulmayacaktır. Kant'ın felsefesindeki daimî çelişki budur: Kant karşıtlık uçlarını tek-yanlılıkları içinde sergilemiş ve çelişkilerin uzlaştırılmasını da ifade etmiştir; Akıl birliği postüle eder ve bu, yargı yetisinde de söz konusudur. Bununla birlikte Kant şunu söylemektedir (*Kritik der Urtheilskraft*, ss. 355-363): Bu sadece bizim reflektif yargı yetimizin bir kipidir, yaşamın kendisi ise böyle değildir; biz sadece onu böyle görmeye alışmışızdır. O nedenle, sanatta İdea'nın tasarımını bize kesinlikle duyusal kip verir; realite ve ideallik burada doğrudan doğruya birdir. Fakat bu noktada Kant, tek-yanlı olan şeyde, tam da ötesine geçtiği uğrakta kalmamız gerektiğini söyler. Düşünce zenginliği kendini Kant'ta böylece sadece öznel form içinde gözler önüne serer; tüm tamlık, tüm içerik tasarlamada, düşünmede, postüle etmede toplanmıştır. Kant'a göre nesnel olan sadece kendinde olan şeydir ve biz kendilerinde-Şeylerin ne olduklarını bilmeyiz. Gelgelelim kendinde-Varlık *caput mortuum*'dan,* "başkası"na ilişkin ölü soyutlamadan, boş, belirlenmemiş Öteden ibarettir.

Gerçek İdea'nın hakikat olmayacak olmasının sebebi, o halde kendini soyut evrenselde tutan bir anlağa ve buna karşıtlık içinde duran duyusal tekillik malzemesine dair boş soyutlamaların hakikat olarak önvarsayılmasıdır. Kant hiç şüphe yok ki evrensel yasaları sunarken

* Latince karşılığı "ölü kafa" olan bu deyim, düşüncedeki veya gerçeklikteki herhangi bir etkinliğin sonucunda geride kalan değersiz artığı ifade eder, *–ed. notu.*

aynı zamanda tikeli de belirleyen sezgisel ya da algılayan bir anlak tasarımına açık bir şekilde ilerlemektedir; ve bu şekilde sunulan belirlenim derindir; o gerçek somuttur, yerleşik Kavram ya da Spinoza'nın dediği gibi upuygun İdea tarafından belirlenen realitedir. Zira "sezgisel algı da bilgiye aittir ve sezginin eksiksiz bir kendiliğindenliğinin sahipliği" özellikle de "duyusal olandan ayrı ve tamamen bağımsız bir bilgi yetisi olacak, dolayısıyla da en evrensel anlamdaki anlak olacaktır. Sonuçta, evrenselden tikele geçmeyen ve böylece tasarımlar aracılığıyla tekil olana ilerleyen sezgisel bir anlağı düşünmek mümkündür – anlağa sahip tikel yasalara göre Doğanın ürünlerindeki uyumunun olumsallığıyla, Doğanın çoklusunu bilgi içerisinde" bir araya "getirmeyi anlağımız için son derece zorlaştıran bir olumsallıkla karşılaşmadığımız bir anlak. Ama bu "*intellectus archetypus*"un gerçek anlak İdeası olduğu Kant'ın dikkatini çekmeyen bir düşüncedir. Ne tuhaf ki sezgisel olanın bu ideasına Kant şüphesiz sahiptir; ve onun neden hiçbir hakikati olmaması gerektiğini bilmez –sadece anlağımız başka türlü, yani "analitik evrenselden tikele ilerleyecek"[364] şekilde oluşturulduğu için. Fakat mutlak Akıl ve Anlak kendinde, daha önce görmüş olduğumuz gibi (ss. 377, 400), Kant'a göre öyle bir doğadadırlar ki, kendilerinde hiçbir realite taşımazlar: Anlak, üzerinde çalışılacak malzemeye gerek duyar, teorik Akıl beynin ağlarını örer, pratik Akıl, realitesinin, postulatlarıyla birlikte sona ermesine izin vermek zorundadır. Doğrudan ve kesin olarak ifade edilen mutlak-olmayışlarına rağmen onlar gene de gerçek bilgi olarak görülmektedir; ve Kavram ile duyusal algıyı tek bir birlik içinde tutan sezgisel Anlak ise salt bizim oluşturduğumuz bir düşünce olarak görülmektedir.

c. Somutun tasarımının Kant'ın felsefesi içine girdiği en yüksek form, ereğin bütün evrenselliği içinde kavranıyor olmasıdır ve bu da İyi'dir. Bu İyi bir İdea'dır, benim düşüncemdir; ama onun aynı zamanda dünyada gerçekleştirilmesi gerektiği, Doğanın zorunluluğunun dışsal bir doğanın zorunluluğuna değil, insan yaşamındaki haklı ve ahlaksal olan yoluyla, Devletteki yaşam yoluyla özgürlük yasalarına karşılık gelmesi gerektiği ya da genel olarak dünyanın iyi olması gerektiği yönünde mutlak bir talep de vardır. İyi ile realitenin özdeşliği

[364] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ss. 347, 348 (351).

pratik Aklın talebidir; ama öznel Akıl bunu gerçekleştiremez. Bir insan her iyi eyleminde hiç şüphe yok ki iyi bir şey başarır, ama bu sadece sınırlıdır; dünyanın nihai nesnesi olarak evrensel İyi'ye ancak bir üçüncü yoluyla ulaşılabilir. Ve nihai nesnesi dünyadaki İyi olan bu dünya üzerindeki güç de Tanrı'dır.[365] Bu yüzden *Yargı Yetisinin Eleştirisi* aynı zamanda Tanrı postulatıyla sona ermektedir. Şimdi, bağımsız tekil ilişkiler olarak Doğanın tikel yasalarının İyi'yle hiçbir ilişkisi olmasa da, Akıl, kendinde özsel veya tözsel olarak birliğe sahip olmaya ve bu birliği arzulamaya dayanır. Bu ikisinin, Tanrı ile dünyanın, karşıtlığı bu özdeşliğe aykırıdır; Akıl o yüzden bu çelişkinin ortadan kaldırılmasını, kendi başına iyi olan ve Doğa üzerine bir Güç olan bir gücün olmasını talep eder. Tanrı'nın Kant'ın felsefesinde aldığı konum budur: Tanrı'nın varoluşunun, diyor Kant, hiçbir kanıtı mümkün değildir, ama talep ortadadır. Buradaki eksiklik Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın imkânsız oluşudur ve bu da şuna dayanır ki, Kant'ın düalizmini kabul edecek olursak, kendinde soyut İdea olarak İyi'nin nasıl olup da onun soyut İdeasının ortadan kaldırılması olduğu ve kendinde dünyanın nasıl olup da dışsallığı ve İyi'den farklı olması itibarıyla kendisinin ortadan kaldırılması olduğu gösterilemez –bu, her ikisi de kendilerini onların hakikati olarak gösterebilsinler diye yapılmaktadır, ki bu, onlar karşısında Üçüncü olarak görünür, ama aynı zamanda İlk olarak belirlenmiştir. Bu yüzden Kant'a göre (*Kritik der Urtheilskraft*, ss. 460, 461) Tanrı'ya ancak inanılabilir. Jacobi'nin imanını bununla ilişkilendiriyoruz, çünkü Kant bu noktada Jacobi ile hemfikirdir.[366]

Şimdi, Kant'ın ve Jacobi'nin duruş noktasına uygun olarak Tanrı'ya inanılırsa ve biz de bir anlığına bu duruş noktasını kabul edersek, kesinlikle Mutlağa bir geri dönüş söz konusudur. Ama soru ortada durmaktadır: Tanrı nedir? Onu duyuüstü olarak tanımlamak ya da Onun evrensel, soyut, mutlak olduğunu söylemek pek bir şey ifade etmez. O halde nedir Onun belirlenimi? Ancak eğer burada Mutlağın belirlenimlerine geçecek olsaydık, bu duruş noktası açısından, bilgiye geçmemiz gerektiği gibi kötü bir sonuç çıkardı; çünkü bu, kendi içinde somut, yani belirlenmiş olan bir nesnenin bilgisi anlamına

[365] Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ss. 423, 424.

[366] Jacobi'nin felsefesinde bu başlık altındakiler 1825-1826 derslerinde buraya yerleştirilmiştir.

gelir. Ama burada erişilen en ileri nokta, Tanrı'nın sonsuz, evrensel, belirlenimsiz olma belirlenimiyle varolduğu yönündeki genel ifadedir. Tanrı bu şekilde bilinemez; çünkü bilinebilmesi için Onun somut olarak en azından iki belirlenime sahip olması gerekir. Bu şekilde dolayım kurulmuş olacaktır, çünkü somutun bir bilgisi hemen dolaylı bir bilgidir. Ama bu duruş noktası dolayımdan yoksundur ve böylece de dolaysız olanda kalmaktadır. Atinalılara seslenirken Paulus, onların Meçhul Tanrı'ya adamış olduğu sunağa başvurur ve onlara Tanrı'nın ne olduğunu ilan eder; ama burada işaret edilen duruş noktası bizi geri Meçhul Tanrı'ya götürmektedir. Tinin olduğu gibi Doğanın tüm yaşamı da kendinde dolayımdır ve Schelling'in felsefesi de şimdi bu dolayıma geçmektedir.

Kantçı felsefeyi özetleyecek olursak; her yanda, kendinde mutlak Kavram olan ve farklılığı, realiteyi kendisinde taşıyan Düşünce İdeasını görmekteyiz. Teorik ve pratik Akılda bu sadece soyut farklılığa sahiptir, ama ikisinin birliği olarak Yargı Yetisinde Kant, sadece tikelliği değil aynı zamanda tekilliği de kurarak, farklılığı edimsel olarak kuracak kadar ileri gider. Ama şüphe yok ki bu kültürsüz tasarım, Kant için empirik formu içinde geçerli olan bizim insansal bilgi yetimizden kaynaklanır, her ne kadar onun hakikati bilmediğini ifade etse de ve dahası hakikatin gerçek ideasını salt sahip olduğumuz bir düşünce olarak betimlese de. Bu yüzden edimsellik duyusal, empirik bir şey sayılır ki, Kant bunun kavranışı açısından Anlak kategorilerini alıp, onlara gündelik yaşamda sahip olduklarıyla aynı geçerliliği verir. Bu, Akıldan vazgeçen tam bir Anlak felsefesidir: Onun bu denli popüler olmasının sebebi, insanların en nihayetinde eski metafizikten kurtulmuş olmaları gibi olumsuz bir sebeptir. Kant'a göre düşünce-belirlenimlerine sahip duyusal bir şey üretilir, fakat bu şeyin kendisi değildir, çünkü eğer bir kişi örneğin sert bir şey hissediyorsa Kant şunu söyler: "Sertliği hissediyorum, ama Birşeyi hissetmiyorum." Kant'ın felsefesi o nedenle bir düalizmle, açıkça özsel bir "olması gereken"le, uzlaştırılmamış bir çelişkiyle sonlanmaktadır. Jacobi'nin imanında durum başka türlüdür; o, Tanrı tasarımını dolaysız varoluş olarak bulur ve tüm dolayım onun açısından gerçeklikten yoksundur. O halde Kant'ta sonuç şöyledir: "Biz sadece fenomenleri biliyoruz;"

Jacobi'de ise şu şekildedir: "Biz sadece sonlu ve koşullu olanı biliyoruz." Aklın miskinliği (Tanrı'ya şükür!) kendini her düşünme çağrısından kurtarmış olarak gördüğü için ve şimdi kendi içsel anlamına nüfuz etme ve Doğanın ve Tin'in derinliklerini keşfetme zahmetinden kurtulmuş olduğundan pekâlâ kendini yalnız bırakabileceği için, bu iki sonuç karşısında insanlarda su katılmadık bir neşe söz konusu olmuştur. Bununla ilgili daha öte bir sonuç da soyut olduğu ve bilgiden yoksun olduğu için nesnel hakikate değil de sadece öznel kesinliğe sahip olan öznel Aklın otokrasisidir. Şenliğin ikinci nedeni ise ne anlayabileceğim ne gerekçelendirebileceğim ne de bunu yapmaya gerek duyabileceğim, eksiksiz bir hak özgürlüğüne verilen ödündür; her yönüyle benim öznel kanaat ve kesinlik özgürlüğüm geçerlidir. Neşenin üçüncü nedenini ise hakikati bilmeye çalışmanın, sonsuz böylelikle sadece sonlu kılındığı için, bir suç anlamına bile geldiğini söyleyen Jacobi eklemiştir. Hakikat, tüm metafizik ortadan kaldırılınca kötü bir haldedir ve kabul edilen tek felsefe de hiç de bir felsefe değildir!

Gelgelelim sentetik *a priori* yargıların genel ideasının, kendi içinde farklılık taşıyan bir evrenselin yanı sıra, Kant'ın içgüdüsü bunu Kant'a göre tüm evrenin bölündüğü bütün sistemde, her ne kadar tinsel olmasa da, üçlülük şemasına uygun olarak yerine getirdi. O bunu yalnızca üç eleştiri içinde uygulamakla kalmadı, aynı zamanda kategoriler altındaki alt bölümlerin çoğunda, Aklın idealarında, vb. gerçekleştirdi. Kant o halde bilginin, bilimsel hareketin evrensel bir şemasını ortaya koymuş ve tezi, antitezi ve sentezi, zihni zihin yapan kiplerini, bilinçli bir şekilde kendini ayırt ediyor olarak tüm yanlarıyla sergilemiştir. Birincisi varoluştur, ama bilinç için Başka-Varlık formundadır; çünkü sadece varoluş olan şey nesnedir. İkincisi kendi-için-Varlıktır, hakiki edimselliktir; burada işin içine ilişkinin tersi dâhil olur, çünkü özbilinç, kendinde-Varlığın olumsuzu olarak bizzat realitedir. Üçüncüsü bu ikisinin birliğidir; mutlak, özbilinçli edimsellik, içinde hem nesnelin hem de bağımsız olarak varolan öznelin yeniden özümsendiği gerçek edimselliğin toplamıdır. Kant böylece bütünün uğraklarına dair tarihsel bir açıklamada bulunmuştur: Bu, Felsefeye iyi bir giriştir. Kant'ın felsefesinin kusuru, mutlak formun uğraklarının ayrı düşmesine dayanır; ya da diğer yandan görüldüğünde,

anlağımız, bilgimiz kendinde-Varlığa bir antitez oluşturur: Olumsuz olan, "olması gereken"in ortadan kaldırılması, eksiktir ki, bu ele geçirilmemektedir. Fakat düşünce ve düşünme en nihayetinde bundan böyle bir kenara atılamayacak mutlak bir gereklilik haline gelmiş oldu. Bundan dolayı ilk olarak, tutarlılık gereği, tikel düşüncelerin sanki zorunlulukla *ego*nun orijinal birliğinden meydana gelmişler ve bu şekilde aklanmışlar gibi ortaya çıkması talep edildi. Ama ikinci olarak, düşünce dünyaya yayıldı, kendisini her şeye iliştirdi, her şeyi araştırdı, her şeye formlarını dâhil etti, her şeyi sistematikleştirdi, öyle ki her yanda, salt herhangi bir duygunun veya alışılmışın ya da pratik sağduyunun veyahut sözde pratik insanların payına olağanüstü bir anlayış eksikliğinde belirgin kılınmış şeyin yerine düşünce-belirlenimleri takip edilmeliydi. Ve bu yüzden teolojide, yönetimlerde ve yasamalarında, devletin hedeflediği amaçta, ticarette ve mekanikte, insanların evrensel belirlenimlere göre, yani rasyonel bir şekilde davranması gerektiği söylenir: Hatta insanlar rasyonel bir biracılıktan, rasyonel bir tuğla ocağından, vb. bile söz ederler. Somut düşüncenin şartı budur; buna karşılık, fenomenin sonucu olan Kantçı sonuçta, yalnızca boş bir düşünce mevcuttu. Doğrusu, vahyedilmiş dinin özü de Tanrı'nın ne olduğunu bilmektir. Dolayısıyla, içeriğe, hakikate duyulan hasret dolu bir arzu söz konusuydu, çünkü insanın bir vahşinin durumuna geri dönmesi ya da duyum formuna gömülmesi mümkün olamazdı, öyle ki bu hasret onun için daha yüksek yaşam bakımından geçerli olan tek şeydir. İlk gerekliliği –tutarlılık– Fichte karşılamaya çalıştı, diğerini –içerik– ise Schelling gerçekleştirmeye çabaladı.

C. Fichte

Fichte kendi döneminde büyük bir sansasyon yaratmıştır; onun felsefesi tamamlanışı içindeki Kantçı felsefedir ve özel olarak belirtmemiz gerektiği üzere, daha mantıksal bir şekilde ortaya konmuştur. Fichte Kant'ın felsefesinin esaslarının ötesine geçmez ve başlangıçta kendi felsefesini Kant'ınkinin sistematik bir geliştirilmesinden daha fazlası olarak da görmemiştir.[367] Bu felsefe sistemlerinin ve Schelling'in sisteminin yanı sıra başka bir sistem yoktur. Böyleymiş

[367] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (Leipzig, 1794), Önsöz, s. xii.

gibi görünenler salt bunlardan bir şeyi seçip çıkarırlar ve bunun üzerine kendi aralarında ağız dalaşına girip kavga ederler. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes* [Büyük adamlar olmak için akıntıya kürek çektiler]. Zira Almanya'da o dönemde Reinhold'un, Krug'un, Bouterweck'in, Fries'ın, Schulze'ninki, vb. gibi birçok felsefe sistemi vardı; ama onlarda böbürlenmeyle birleşmiş sadece son derece sınırlı bir bakış açısı söz konusudur –içimde bulduğum başıboş düşüncelerin ve tasarımların ya da olguların tuhaf bir çeşnisi. Bununla birlikte, onların bütün düşünceleri Fichte'den, Kant'tan veya Schelling'den türetilmiştir –yani ortada herhangi bir düşünce olduğu ölçüde. Ya da birazcık değişiklikler eklenmektedir ve bu da çoğunlukla sadece büyük ilkeleri kısırlaştırmaya dayanır, onlarda canlı olan noktalar yok edilir veyahut ikincil formlar değiştirilir ki, bu sayede başka bir ilkenin ortaya konduğu söylenir, ancak daha yakından baktığımızda bu ilkelerin daha önceki felsefelerden birinin ilkelerinden başka bir şey olmadığını görürüz. Tüm bu felsefelerden neden daha öte söz etmediğimin bir gerekçesi olarak bu işgörebilir; onların herhangi bir açınımı onlardaki her şeyin Kant'tan, Fichte'den ya da Schelling'den alınmış olduğunun ve formdaki değişikliğin, gerçekte bu felsefelerin ilkelerinde bir bozulmaya işaret etse de, bir değişiklik görüntüsünden ibaret olduğunun bir tanıtlanışından başka bir şey olmayacaktır.

Johann Gottlieb Fichte 19 Mayıs 1762'de Oberlaustiz'de, Bischoffswerda yakınlarında, Rammenau'da doğdu. Jena'da öğrenim gördü ve bir süreliğine İsviçre'de özel öğretmenlik yaptı. Din üzerine, baştan sona Kantçı ifade biçiminin kullanıldığı *Tüm Vahyin Eleştirisi* adlı bir inceleme kaleme aldı –o denli ki bunun Kant'ın eseri olduğu düşünülmüştü. Bundan sonra 1793 yılında Felsefe profesörü olmak üzere Goethe tarafından Jena'ya çağrılmış, fakat 1799 yılında "Dünyanın Tanrısal Yönetimine İnancımızın Zemini Üzerine" başlıklı denemesi yüzünden ortaya çıkmış olan hoşnutsuzluktan ötürü bu görevden istifa etmiştir. Zira Fichte Jena'da bir dergi yayınlamış ve bu dergideki başka bir kişinin yazdığı bir yazı ateist olarak görülmüştü. Fichte sessizliğini koruyabilirdi, ama yukarıda sözü geçen denemeyi bu makaleye bir giriş olarak yayınladı. Yetkililer meselenin araştırılmasını istediler. O zaman Fichte tehditler içeren bir mektup kaleme

aldı ve Goethe de bu mektupla ilgili olarak, bir Hükümetin tehdit edilmeye izin veremeyeceğini söyledi. Fichte bundan sonra bir süreliğine Berlin'de özel dersler verdi; 1805'te Erlangen'de ve 1809'da da Berlin'de profesör oldu[368]. 27 Ocak 1814'te Berlin'de öldü. Yaşamının ayrıntılarına girmemiz burada mümkün değil.

Fichte'nin felsefesi denen şeyde, argümanın son derece tutarlı bir şekilde geliştirildiği ve pek bilinmeyen onun gerçek anlamdaki spekülatif felsefesi ile Berlin'de karışık bir dinleyici kitlesi önünde verilen derslerin ve örneğin "Kutlu Bir Yaşam İçin Rehber" adlı eserin ait olduğu popüler felsefesi arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu sonuncular kendilerinde etkileyici ve yüceltici pek çok şey taşırlar –kendilerini Fichte'nin öğrencileri olarak adlandıran pek çok kişi sadece bu yanı bilir– ve kültürlü, dindar bir mizaç açısından son derece etkileyici bir dil içinde ifade edilmişlerdir. Gelgelelim bu tür şeyler içerikleri yoluyla olanaklı en yüksek değere sahip olsalar da, Felsefe tarihinde hesaba katılamazlar; içerik spekülatif olarak geliştirilmek zorundadır ve bu da sadece Fichte'nin önceki felsefi eserlerinde yapılmıştır.

1. Fichte'nin Felsefesinin İlk İlkeleri

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz üzere (s. 413), Kantçı felsefedeki eksiklik bu felsefenin düşüncesiz tutarsızlığıydı ve bu yüzden sistemin bütünü spekülatif birlikten yoksundu; bu eksikliği ortadan kaldıran Fichte olmuştur. Fichte mutlak formu ele geçirmiştir ya da başka bir deyişle, mutlak form tam da mutlak kendi-için-Varlık, mutlak olumsuzluktur, bireysellik değil aksine bireyselliğin Kavramı ve böylelikle de edimselliğin Kavramıdır; Fichte'nin felsefesi o nedenle formun kendi içindeki gelişimidir. O, *ego*nun mutlak ilke olduğunu öne sürmüştür, öyle ki evrendeki tüm içerik ondan, kendinin doğrudan ve dolaysız kesinliğinden üretilmiş olarak tasarlanmalıdır; işte bundan dolayı, Fichte'ye göre, akıl kendinde Kavram ile edimselliğin birliğidir. Ama o bu ilkeyi yine tek-yanlı bir şekilde bir kenara bırakmaktadır; bu ilke daha baştan itibaren öznel olup bir karşıt tarafından koşullanmaktadır ve gerçekleşmesi de sonluluk içinde bir ileri atılma,

[368] *Fichte's Leben und Briefweschel*, ed. Fichte'nin oğlu, I, ss. 2, 6, 24 vd.; 142, 189; 337, 338, 348, 349, 353, 354, 358, 364; II, ss. 140-142; I, ss. 370-372, 442-448, 455; 528, 540; 578.

daha önce geçip gitmiş olan şeye bir geri bakıştır. İçinde sunulduğu form, empirik *ego*yu gözler önüne getirmek ve bakış açısını tamamen başka yöne çekmek gibi bir sakıncaya ve aslında bir engele de sahiptir.

Felsefenin talepleri bu noktaya dek öyle ilerlemiştir ki, ilk olarak özbilinç bundan böyle mutlak özü, kendinde farklılık, realite ve edimsellik taşımayan dolaysız töz olarak görmeyi reddetmektedir. Özbilinç hep bu töze karşı mücadele etmişti, çünkü belirtik Varlığını orada bulmaz ve dolayısıyla da özgürlükten yoksun olduğunu hisseder. Ama o bunun yanı sıra nesnel olarak sunulan bu özün kişisel, canlı, özbilinçli, edimsel olmasını ve yalnızca soyut metafiziksel düşünceler içerisine kapatılmış olmamasını da talep etmişti. Öte yandan bilinç de –ki, onun açısından başkası vardır– dışsal nesnellik uğrağını, düşüncenin içerisine geçmek zorunda olduğu Varlık olarak Varlığı, nesnel varoluş içindeki hakikati talep etmişti; İngilizlerle ilgili olarak daha özel olarak belirttiğimiz şey de budur. Dolaysız olarak edimsellik olan bu Kavram ve dolaysız olarak kendi Kavramı olan bu edimsellik –bu aslında öyle bir şekildedir ki, bu birliğin üzerinde ne üçüncü bir düşünce söz konusudur ne de o kendi içerisinde farklılık, ayrılık taşımayan dolaysız bir birliktir– *ego*dur; bu, kendi içerisinde karşıtların öz-ayrımıdır. Onun kendini düşüncenin yalınlığından ayırmasını ve başkasını ayırmasını sağlayan bu şey de keza dolaysız olarak onun içindir; onunla özdeştir ya da ondan ayırt edilmiş değildir.[369] İşte bundan dolayı o arı düşüncedir ya da *ego*, Kant'ın dediği gibi, sentetik *a priori* yargıdır. Bu ilke kavranmış edimselliktir, çünkü başka-Varlığın özbilince geri alınması kavramanın ta kendisidir. Kavramın Kavramı bu bakış açısından, kavranan şeyde özbilincin kendi kesinliğini taşıyor olmasında bulunur; kavranmayan şey ona yabancı bir şeydir. Bilgi içinde geliştirilmesi gereken şey, mutlak Kavram ya da bu mutlak olarak varolan sonsuzluktur ve evrenin bütün ayrımı olarak onun ayrımı da onun kendisinden hareketle tasarlanmalıdır; ayrımı içinde bu, eşit mutlaklıkta kendi içerisine yansımış kalmak zorundadır. *Ego*dan başka hiçbir yer var değildir ve *ego* orada olduğu için oradadır; orada olan yalnızca *ego*dadır ve *ego* içindir.[370]

[369] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 10-12.
[370] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 13, 14.

Şimdi, Fichte salt bu Kavramı ortaya koymaktadır; onu kendinden bilimsel bir gerçekleşmeye götürmemiştir. Zira Fichte için bu Kavram kendini bu Kavram olarak ileriye ve öne sürer; o, gerçekleşmemiş Kavramdan ibaret olduğu ölçüde Fichte açısından mutlaklığa sahiptir ve böylece aslında realiteyle bir kez daha karşıtlık içine girmektedir. Fichteci felsefe, Felsefenin tüm belirlenimlerin zorunlu olarak ondan türetildiği en üst ilkeden türetilmiş bir bilim olması gerektiği olgusunu ortaya koymuş olmak gibi büyük bir avantaja sahiptir. Önemli nokta, bu ilkenin birliğidir ve bilincin bütün içeriğini bilimsel olarak tutarlı bir şekilde ondan geliştirme ya da söylenmiş olduğu gibi, bütün dünyayı inşa etme girişimidir.[371] Bunun ötesinde hiçbir ilerleme sağlanmış değildir.[372] Ama Felsefedeki büyük zorunluluk tek bir canlı İdea'ya sahip olmaktır; dünya tek bir tohum tanesinden ebedî olarak üretilmiş bir çiçektir. O nedenle Fichte, işe *ego* ile başladığı için eserini Kant gibi anlatı formunda şekillendirmez; aksine o, bilginin belirlenimlerini *ego*dan inşa etmeye çalıştığı ölçüde daha öteye ilerlemiştir. Tüm dünyadaki bilginin bütün kapsamı geliştirilmelidir ve dahası bu bilgi, belirlenimlerin gelişiminin sonucu olmalıdır; gelgelelim Fichte bizim için olmayan şeyin bizi ilgilendirmediğini söylediği için bu *ego* ilkesini İdea olarak değil, aksine bir tek bilgide sergilediğimiz etkinliğin bilincinde kavramıştır ve dolayısıyla da bu ilke henüz öznellik formunda ele geçirilmektedir.

Böylece, Kant'ın bilmeyi [*Erkennen*] irdelemesi gibi Fichte de gerçek bilgiyi [*Wissen*] ortaya koymaktadır. Fichte Felsefenin görevinin bir bilgi teorisi bulmak olduğunu ifade eder; evrensel bilgi Felsefenin hem nesnesi hem de başlangıç noktasıdır. Bilinç bilir, bu onun doğasıdır; felsefe öğreniminin ereği bu bilginin bilgisidir. İşte bundan dolayı Fichte, felsefesine Bilgi Teorisi, bilgi bilimi adını vermiştir (*Begriff der Wissenschaftslehre*, s. 18). Eşdeyişle, etkin *ego* olarak sıradan bilinç şunu veya bunu bulur, kendini kendi kendisiyle değil, başka nesne ve ilgilerle meşgul eder, ama benim örneğin neden ve etki gibi belirlenimleri gün yüzüne çıkarma zorunluluğum bilincimin ötesinde yatar: Onları içgüdüsel olarak gün yüzüne çıkarırım ve bilincimin gerisine

[371] Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (Weimar, 1794), s. 12.

[372] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Önsöz, ss. x, xi.

geçemem. Bununla birlikte, felsefe yaptığım zaman sıradan bilincimin kendisini kendi nesnem haline getiririm, çünkü kendi bilincimi arı bir kategori yaparım: *Ego*mun yaptığı şeyi bilirim ve bu şekilde sıradan bilincimin gerisine geçerim. Fichte böylece Felsefeyi yapay bilinç olarak, bilincin bilinci olarak tanımlamaktadır.[373]

a. Fichte kendi sisteminde en yüksek belirlilik derecesine ulaştığı yerde, daha önce Kant'ın yapmış olduğunu gördüğümüz gibi (ss. 381, 382), işe özbilincin aşkınsal birliğinden başlamaktadır; onda Ben –bu olarak– birdir, bu birlik Fichte için aynı ve kökenseldir. Fichte *ego*nun orada bir olgu olduğunu, henüz bir önerme olmadığını söyler. *Ego*, önerme olarak, ilke olarak, kısır kalmamalı ne de bir olarak kabul edilmelidir, çünkü bir önermeye bir sentez aittir. Şimdi, Fichte kendi sisteminde, Felsefenin mutlak olarak koşulsuz, kesin bir ilkeyle, sıradan bilgideki şüphesiz kesin bir şeyle başlaması gerektiği olgusundan yola çıkmaktadır. "O mutlak olarak ilk ilke olmak zorunda olduğu için, kanıtlanamaz veya tanımlanamaz."[374] Wendt'in açıklamasına göre (Tennemann, *Grundriss*, § 393, ss. 494, 495), Fichte böyle bir ilkenin zorunluluğunun açınımını şu şekilde sunar: "Bilimsel bilgi, bilginin içerik ve formunu ifade eden en üst bir ilke yoluyla elde edilmiş bir bilme sistemidir. Bilgi teorisi, tüm bilginin olanak ve geçerliliğini ortaya koyan ve form ve içerik bakımından ilkelerin olanağını, ilkelerin bizzat kendilerini ve böylelikle de tüm insan bilgisinde varolan bağıntıyı kanıtlayan bilgi bilimidir. Onun ne kendi kendisinden hareketle ne de başka bir bilimden hareketle kanıtlanabilecek bir ilkeye sahip olması gerekir, çünkü en üstün olan odur. Eğer bir bilgi teorisi varsa bir sistem de vardır; eğer bir sistem varsa bir bilgi teorisi ve mutlak bir ilke de vardır –kaçınılmaz bir döngüyle bu böyle devam eder."[375]

Bu bilginin yalın ilkesi, kendimin kendimle ilişkisi olan kendimin kesinliğidir; bende olanı bilirim. Dolaysız ve türetilmemiş olan en üst ilke başlı başına kesin olmalı, yani yalnızca *ego*nun bir belirlenimi

---

[373] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss 184, 185.

[374] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 3.

[375] *Karş.* Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, ss. 13-17, 19-39, 50-52.

olmalıdır, çünkü soyutlayamayacağım tek şey *ego*dur.[376] Fichte böylece Descartes gibi 'Düşünüyorum, öyleyse varım' ile başlamakta ve açıkça zihne bu önermeyi getirmektedir. *Ego*nun Varlığı ölü değil somut bir Varlıktır; ama en yüksek Varlık düşüncedir. Düşüncenin açık bir şekilde öz-varoluş etkinliği olarak *ego* o halde, en azından başlangıçta mecburen olduğu üzere sadece soyut bilgi olsa da bilgidir. Fichte aynı zamanda tamamen başka zorunluluk ve taleplerle birlikte işe bu mutlak kesinlikten başlamaktadır; çünkü sadece Varlık değil, aynı zamanda daha büyük düşünce sistemi de bu *ego*dan türetilmek zorundadır (*yukarıda*, s. 215). Fichte'ye göre *ego* kategorilerin ve ideaların kaynağıdır, ama tüm tasarım ve düşünceler Düşünce yoluyla bir senteze indirgenmiş bir çokludur. O nedenle, Descartes'ta *ego*yla bağıntılı olarak, Tanrı, doğa, vb. gibi hâlihazırda basitçe kendimizde bulduğumuz başka düşünceler ortaya çıkmaktayken, Fichte dışarıdan empirik hiçbir şeyin kabul edilmeyeceği bütünüyle yekpare bir felsefe aramıştır. Bu refleksiyonla birlikte işe hemen yanlış bir bakış açısı dâhil olmuştur –eski bilgi tasarımında içerilen, bu formdaki ilkelerle başlayıp onlardan ilerlemek gibi bir bakış açısı; öyle ki, böyle bir ilkeden türetilen realite onunla karşıtlık içerisine getirilmektedir ve bundan dolayı gerçekte farklı bir şeydir, yani türetilmemiştir: Ya da yine aynı sebepten ötürü bu ilke hakikati değil yalnızca kendinin mutlak kesinliğini ifade etmektedir. *Ego* kesindir, ondan kuşku duyulamaz; ama Felsefe hakikate ulaşmayı arzular. Kesinlik özneldir ve temel kalmaya devam ettirildiği için başka her şey de bu formu ortadan kaldırmanın herhangi bir olanağı olmaksızın öznel kalmaya devam eder. Fichte şimdi *ego*yu analiz ederek, onu tüm bilginin onlardan geliştirileceği üç ilkeye indirger.

α. İlk önerme yalın olmalı, onda yüklem ve özne aynı olmalıdır; zira eğer aynı olmasalardı, bir üçüncü aracılığıyla öncelikle aralarındaki bağıntıyı –ayrı oluşları gereği, belirlenimler doğrudan bir olmadığı için– kanıtlamak gerekirdi. İlk ilke o halde özdeş olmalıdır. Fichte şimdi bu ilk ilke içinde form ve içeriği ayırt etmeye geçer; ama bu ilkenin dolaysız olarak kendisi yoluyla gerçek olabilmesi

[376] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 4, 5.

için form ve içeriğin gene aynı olması ve ilkenin, biri ya da diğeri tarafından koşullanmaması gerekir. Bu, A=A, soyut belirlenmemiş özdeşlik anlamına gelmekte olup, A'nın ilgisiz bir içerik olduğu çelişki önermesidir. Fichte şunları söyler: "Düşünce hiç de öz olmayıp, Varlığın tikel bir belirleniminden ibarettir; Varlığımızın onun dışında daha başka pek çok belirlenimi vardır. Sadece şunu belirtiyorum ki, 'Ben varım'a geçildiğinde zorunlu olarak Spinozacılığa varılır. Onun birliği bizim aracılığımızla üretilmesi gereken ama böyle de olamayan bir şeydir; o varolan herhangi bir şey değildir." İlk önerme bu durumda benim kendimle özdeş olmamdır, *Ego=Ego*'dur;[377] hiç şüphe yok ki *ego*nun tanımı budur. Özne ile yüklem içeriktir; ve bu iki yanın içeriği de keza onların ilişkisi, yani formudur. İlişki iki yanı gerektirir; gelgelelim ilişkiyi kuran ve ilişkilenen burada aynıdır; *ego*nun yalın olmasından ötürü, *ego*nun *ego*yla ilişkisinden başka bir ilişki söz konusu değildir. Ben kendimin bilgisine sahibim; ama bilinç olduğum ölçüde, benden farklı olan ve bu durumda keza *bana ait* bir nesneyi bilirim. Ama *ego* öyle bir şekilde farklılığıyla özdeştir ki, farklı olan dolaysız olarak aynıdır ve özdeş olan da aynı şekilde farklıdır; bir farklılık olmaksızın bir farklılık söz konusudur. Özbilinç ölü bir özdeşlik ya da Varlık-olmayan değil, benimle özdeş olan nesnedir. Bu dolaysız olarak kesindir; başka her şey de benim kendi kendimle ilişkim olması gerektiği ölçüde benim için kesin olmalıdır. İçerik, onda yalnızca *benim* kendi belirlenimimi taşıyabilmem için *ego*ya dönüştürülmelidir. Bu ilke, hiçbir farklılık içermediği ya da onda sadece biçimsel bir farklılık ifade edildiği için ilkin soyut ve eksiktir; buna karşılık, ilkenin bir içeriği olmalıdır: Onda gerçekten de bir özne ve bir yüklem ayırt edilir, ama sadece onun üzerine düşünen bizim için; yani kendinde hiçbir farklılık ve dolayısıyla da gerçek hiçbir içerik söz konusu değildir. İkinci olarak, bu ilke gerçekten de özbilincin dolaysız kesinliğidir, ama özbilinç de keza bilinçtir ve onda yine aynı şekilde onun bir karşıtlık tavrı içinde durduğu başka şeylerin varolduğu kesinliği de vardır. Üçüncü olarak, bu ilke tam da *ego*nun sahip olduğu kendinin kesinliğinin hiçbir nesnelliği olmamasından dolayı, hakikatini kendinde taşımaz;

[377] *Grundlage der gessamten Wissenschafstlehre*, ss. 23, 5, 15, 17, 8.

içerisinde ayrımlaşmış içeriğin formuna sahip değildir –ya da bir "başkası"nın bilincine karşıtlık içinde durur.

β. Şimdi, belirlenimin, yani bir içerik ve farklılığın ortaya çıkması için, Fichte'ye göre, form bakımından koşulsuz olan, ama *ego*ya ait olmadığı için içeriği koşullu olan ikinci bir ilkenin saptanması gerekir. Birincisinin altına konan bu ikinci ilke şudur: "Ben *ego*ya karşıtlık içinde bir *ego*-olmayan öne sürer;" bununla, mutlak özbilinçten başka bir şey ortaya konmuş olmaktadır.[378] Orada mevcut olan form, ilişki buna aittir; ama içerik *ego*-olmayandır, *ego*dan başka bir içeriktir. Bu içerik yoluyla önermenin bağımsız olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onda olumsuz olan, karşıtı kadar bir mutlaktır –kökensel olandan türetilemeyecek karşıtlık formu yoluyla bağımsızdır. O halde burada, her ne kadar karşıtlığın gene de ilk önermeden bu türetilişi talep edilse de, türetimle artık işimiz kalmıyor. Ben *ego*ya karşıtlık içinde bir başkasını koyduğum ölçüde kendimi koyulmamış olarak koyarım; bu *ego*-olmayan genel olarak nesnedir, yani bana karşıt olandır. Bu başka, *ego*nun olumsuzudur; o nedenle Fichte onu *ego*-olmayan olarak adlandırırken kendini oldukça mutlu, uygun ve tutarlı bir şekilde ifade etmekteydi. *Ego* ve *ego*-olmayanla epey dalga geçilmiştir; ifade yenidir ve bu yüzden biz Almanlara başta tuhaf gelir. Ama Fransızlar *Moi* ve *Non-moi* derler ve bunda da gülünecek bir şey bulmazlar. Bununla birlikte, bu ilkede, koyma *ego*ya aittir; ama *ego*-olmayan *ego*dan bağımsız olduğundan iki yan söz konusudur ve özbilinç kendini bir başkası ile ilişkilendirmektedir. Bu ikinci önerme o halde benim kendimi sınırlanmış olarak, *ego*-olmayan olarak koyduğum anlamına gelir; ancak *ego*-olmayan eklenmesi gereken tamamen yeni bir şeydir. Bir yanda böylece salt *ego*dan alınıp sahiplenilmiş bir alan söz konusudur; ve bu şekilde de nesnemiz olarak *ego*-olmayan söz konusudur.

γ. Bunlara bir üçüncü önerme daha eklenmektedir: Ben şimdi bu bölünmeyi *ego* ile *ego*-olmayan haline getirir: İkinci önerme nasıl ki form bakımından koşulsuzsa, bu da öyle içerik bakımından koşulsuz olan sentetik ilkedir, zemin önermesidir. Bu üçüncü önerme ilk iki önermenin birbiri yoluyla belirlenmesidir, öyle bir şekilde ki

[378] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 17, 19-22.

ego ego-olmayanı sınırlandırır. "*Ego*da ve *ego* yoluyla, hem *ego* hem de *ego*-olmayan karşılıklı olarak birbiri aracılığıyla sınırlanabiliyor olarak, yani birinin realitesi diğerinin realitesini ortadan kaldıracak şekilde koyulmaktadır." Sınırlamada her ikisi de olumsuzlanır, ama "sadece kısmen"; sentez ve türetim ancak böyle mümkündür. Benim için olan *ego*-olmayanı kendimde, kendi kendimle özdeşliğimde koyarım; böylece onu özdeşsizliğinden, Ben-olmayışından çıkarırım, yani onu sınırlarım. *Ego*-olmayanın bu sınırlanışını Fichte şu şekilde ifade eder: "*Ego*ya" ve aslında "bölünebilir *ego*ya karşıtlık içinde bölünebilir bir *ego*-olmayan koyuyorum." İkinci ilkeye göredir ki, tam bir alan olan *ego*-olmayanı yıkıp onu bölünebilir olarak koyarım; *ego*yu da aynı şekilde onda *ego*-olmayan mevcut olduğu ölçüde bölünebilir olarak koyarım. Önümde duran tüm alanın gerçekten de *ego* olduğu varsayılır, ama onda bir değil iki şey söz konusudur. Zemin önermesi o nedenle realite ile olumsuzlama ilişkisidir, yani sınırlamadır; *ego*-olmayan tarafından sınırlanmış *ego*yu ve *ego* tarafından sınırlanmış *ego*-olmayanı içerir.[379] Aslında bu sentezde önceki iki önermede içerilen hiçbir şey söz konusu değildir. Hatta üç ilkenin bu ilk sunuluşu reel bilginin içkinliğini ortadan kaldırmaktadır. O nedenle, her ne kadar bunlar *ego*nun salt iki edimi olsa da ve biz de tamamen *ego* içinde kalıyor olsak da, sunuş burada Kant'ta olduğu gibi daha baştan bir karşıta tabidir.

Şimdi, bu sınırlama benim için iki farklı şekilde meydana gelebilir: Bir zaman biri edilgindir, başka bir zaman diğeri. Bu sınırlamada *ego*, *ego*-olmayanı sınırlayan olarak, kendini de sınırlanan olarak koyabilir, öyle bir şekilde ki *ego* kendini bir nesneye sahip olmak zorunda olarak koyar; kendimi gerçekten de *ego* olarak bilirim, ama *ego*-olmayan tarafından belirlenmişimdir; burada *ego*-olmayan etkindir, *ego* da edilgin. Ya da diğer taraftan, başka-varlığını ortadan kaldıran olarak *ego* sınırlayandır, *ego*-olmayan ise sınırlanandır. Bu durumda kendimi *ego*-olmayanı açık bir şekilde belirleyen olarak, genelde *ego*-olmayanın mutlak nedeni olarak bilirim, çünkü ben düşünebiliyorum. Birincisi teorik aklın, anlığın önermesidir, ikincisi ise pratik aklın, iradenin

[379] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 34, 31, 23, 27-30.

önermesidir.[380] İrade nesneyi benim sınırladığımın bilincinde olmam demektir; bu şekilde kendimin nesne üzerinde etkinlik sergilemesini sağlarım ve kendimi ileri sürerim. Teorik önerme ise nesnenin önümde duruyor ve beni belirliyor olmasıdır. Ben algılıyor olduğum için *ego* bir içeriktir ve benim dışımda olan bu içeriği kendimde taşırım. Bütününde bu, Kant'ın deneyiminde karşılaştığımızla aynı şeydir: Burada *ego*nun madde tarafından mı yoksa *ego*-olmayan tarafından mı belirlendiği aynı kapıya çıkar.

b. Teorik bilinçte *ego*, genel olarak kendini öne sürüyor olsa da, kendisini *ego*-olmayan tarafından sınırlanmış bulur. Bununla birlikte, kendi kendisiyle özdeştir; bundan dolayı onun sonsuz etkinliği hep *ego*-olmayanı feshetme ve kendini ortaya koyma işine koyulur. Şimdi, *ego*nun kendini ortaya koymasını sağlayan farklı yöntemler onun etkinliğinin farklı yöntemleridir; bunları zorunlulukları içinde anlamamız gerekiyor. Bununla beraber, felsefi bilgi bizzat bilincin ele alınması olduğu için (*yukarıda*, s. 418), ancak bilgiyi, *ego*nun edimini bilebilirim. Fichte böylece bilince seslenir, *ego* ile *ego*-olmayanı soyutlukları içinde koyutlar ve felsefi bilgi bilincin bilinci olduğu için Ben'in belirlenimlerini bilinçte bulacak olması yeterli gelmez, çünkü Ben onları bilinçle üretir. Sıradan bilinç de keza aslında sıradan tasarımın ve düşüncenin tüm belirlenimlerini meydana getirir, ama buna dair --en azından teorik yanı itibarıyla– herhangi bir bilgisi olmaksızın; çünkü onun için mevcut olan tek olgu sınırlanmış olduğudur. Böylece, bir duvar gibi geniş bir kare gördüğüm zaman sıradan bilincim bu belirlenimleri ona sunulduğu şekliyle kabul eder; nesne *vardır*. Bunu yaparken görmeyi değil, nesneyi düşünürüm; hâlbuki görme benim etkinliğimdir, duyum yetimin belirlenimleri böylece benim aracılığımla koyulur.[381] Teorik olarak *ego* gerçekten de koyanın *ego* olduğuna ilişkin felsefi bilincin farkındadır, fakat burada koyduğu şey *ego*-olmayanın bende bir şeyler koyduğudur. *Ego* böylece kendini *ego*-olmayan tarafından sınırlanmış olarak koymaktadır. Bu sınırlamayı bana ait kılarım; bu yüzden o benim için kendimdedir, *ego*nun bu edilginliğinin kendisi bizzat *ego*nun etkinliğidir. *Ego* için nesnede

[380] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 52-56, 74.

[381] Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, ss. 80-82.

ortaya çıkan tüm realite aslında *ego*nun belirlenimidir,[382] tıpkı kategorilerin ve diğer belirlenimlerin Kant'ta da böyle olması gibi. O nedenle, Fichte'nin başka-Varlığın mutlak bilinç içerisine geri dönüşünü tanıtlamasını özellikle de burada beklememiz gerekir. Gelgelelim başka-Varlık gene de koşulsuz olarak, kendinde olarak, görüldüğü için bu geri dönüş ortaya çıkmaz. *Ego* "başka"yı gerçekten de belirler, ama bu birlik büsbütün sonlu bir birliktir; *ego*-olmayan böylece belirlenimden bir kez daha hemen kaçmış ve bu birlik içerisinden çıkmıştır. Bulduğumuz şey, kendinin bilinci ile başkasının bilinci arasında bir gidip gelmeden ve bunun hiçbir zaman bir sona varmadan devam edip gitmesinden ibarettir.[383]

Teorik aklın gelişimi *ego* ile *ego*-olmayan arasındaki çoklu ilişkilerin sonuna dek takip edilmesidir; şimdi Fichte'nin gözden geçireceği bu sınırlama formları nesnenin belirlenimleridir. O bu tikel düşünce-belirlenimlerine kategoriler der ve onları zorunlulukları içinde tanıtlamaya çalışır; bunu yapmayı Aristoteles'in döneminden beri hiç kimse aklından geçirmemiştir. Bu formlardan ilki hâlihazırda üçüncü önermede karşılaşmış olduğumuz karşılıklılık belirlenimidir: "*Ego*nun realite veya olumsuzlama belirlenimi aynı şekilde *ego*-olmayanın olumsuzlamasını veya realitesini belirlemektedir;" bu ikisi birden karşılıklı eylemdir. İkinci olarak, "Nedensellik birinde, diğerindeki edilginlik derecesiyle aynı etkinlik derecesidir." Bir şey *ego*-olmayanın realitesi olarak görüldüğü ölçüde, *ego* edilgin olarak görülür, diğer taraftan 'Ben' reel olduğu ölçüde de, nesne edilgindir; bu ilişki, nesnenin benim etkinliğim veya realitem olması ve bunun tersi, Nedensellik tasarımıdır. "*Ego* kendine olumsuzlamadan ne kadar koyuyorsa, *ego*-olmayana da realiteden o kadar koyar; dolayısıyla belirlendiği ölçüde kendini kendini-belirleyen olarak ve kendini belirlediği ölçüde de belirlenime maruz kalan olarak koyar." Üçüncü olarak, "*ego*, tüm realitenin mutlak olarak belirlenmiş bütün alanını kapsıyor olarak görüldüğü ölçüde tözdür; öte yandan bu alanın mutlak olarak belirlenmemiş bir alanında koyulduğu zaman bu ölçüde *ego*da bir ilinek

[382] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 57.
[383] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 78, 79.

vardır."[384] Kategorileri türetme konusunda şimdiye dek yapılmış ilk rasyonel girişim budur; bir belirlenimden bir başkasına bu ilerleyiş, bununla birlikte, bilincin duruş noktasından yapılan bir analizden ibarettir, kendinde ve kendi için değildir.

Ego bu noktaya dek nesneye ilişkin tüm tasarımların ideal zeminidir; bu nesnenin tüm belirlenimi *ego*nun bir belirlenimidir. Ama onun nesne olabilmesi için *ego*ya karşıtlık içinde koyulması gerekir, yani *ego* yoluyla ortaya konan belirlenimler bir başkasıdır, *ego*-olmayandır; nesnenin bu karşıtlık içine yerleştirilmesi tasarımların reel zeminidir. Bununla birlikte, *ego* da nesnenin reel zeminidir; çünkü nesne olarak *ego*-olmayanın *ego*ya karşıtlık içinde koyulması da *ego*nun kendi belirlenimidir. Her ikisi de, tasarımın reel zemini ve ideal zemini, o nedenle bir ve aynıdır.[385] İdeal ilke olarak *ego* ve reel ilke olarak *ego*-olmayan konusunda Krug da keza pek çok saçma laflar etmiştir. Bir bakış açısından görüldüğünde, *ego* etkindir ve *ego*-olmayan tamamıyla edilgindir; buna karşılık başka bir yandan bakıldığında ise, *ego* edilgindir ve nesne etkin ve etkilidir. Ama felsefi-olmayan bilinçte *ego* etkinliğinin bilincini nesnenin tasarımında taşımadığı için, kendi etkinliğini yabancıymış, yani *ego*-olmayana aitmiş gibi tasarlar.

Burada karşıtlığın değişik formlar edindiğini görüyoruz: *Ego*, *ego*-olmayan; koyma, karşıtlık içinde koyma; *ego*nun iki tür etkinliği, vb. Tasarlıyor olmam olgusu hiç şüphe yok ki benim etkinliğimdir, ama asıl önemli mesele koymanın içeriği ve onun kendisi yoluyla zorunlu bağıntısıdır. Eğer sadece bu içerikle meşgul olunursa, Fichte'de başat olan ve Fichte'nin karşıtlığı içinde kalan bu öznellik formu ortadan kaybolur. *Ego* olumlayıcı ve belirleyici olduğundan şimdi bu belirlenimde bir olumsuz da mevcuttur; kendimi belirlenmiş bulurum ve aynı zamanda *ego* kendisi gibidir de, sonsuzdur, yani kendiyle özdeştir. Bu Fichte'nin gerçekten de uzlaştırmak için çaba gösterdiği bir çelişkidir, ama tüm bunlara rağmen düalizmin yanlış temelini gene olduğu gibi bırakır. Fichte'nin ötesine geçmediği nihai nokta, çelişkiyi çözmeyen bir "olması gereken"den ibarettir; zira *ego* mutlak olarak

[384] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 60, 67, 59, 76.
[385] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 121, 122.

kendinde evde, yani özgür olmalıyken, aynı zamanda bir başkasıyla da ilişkili olmalıdır. Fichte'ye göre bu çelişkinin çözülmesi talebi, o nedenle, hep engelleri yıkmam gerektiğine, hep sınırlamanın ötesine büsbütün sonsuzluğa ulaşmam gerektiğine ve hep yeni bir sınır buluyor olmama işaret eden yalnızca talep edilmiş bir çözüm olma konumundadır; olumsuzlama ile olumlama arasında sürekli bir gidiş geliş, tekrar olumsuzlamaya düşen ve bu olumsuzlamadan da gene tekrar eski durumuna dönen bir kendine özdeşlik meydana gelir. Bununla birlikte, insan aklının sınırlarından söz etmek anlamsız bir sözcükler formudur. Öznenin aklının sınırlı olması durumun doğasından hareketle anlaşılabilir, ama Düşünceden söz ettiğimizde sonsuzluk, kendi sınırıyla değil kendi kendisiyle ilişkili olmaktan başka bir şey değildir; ve insanın sonsuz olduğu yer de Düşüncedir. Sonsuzluk bu durumda da aynı şekilde tamamen soyut olabilir ve böylelikle de bir kez daha sonludur; oysa gerçek sonsuzluk kendinde kalır.

Fichte ayrıca sıradan tasarımı da şu şekilde türetmektedir: *Ego*nun öne çıkarken etkinliğinin hemen bir sınırlamayla dizginleniyor olduğunu görmesi ve bir kez daha kendine geri dönmesi, bende karşılarında kararsız kaldığım ve imgelem yetisinde birleştirmeye çalıştığım iki karşıt eğilime yol açar. Bu ikisi arasında sabit bir belirlenimin olabilmesi için sınırı kalıcı hale getirmem gerekir ve bunu da anlakta buluruz. Nesnenin daha öte tüm belirlenimleri, anlak kategorileri olarak, sentez kipleridir; ama her bir sentez de yeni bir çelişkidir. Böylece bir kez daha yeni dolayımlar gerekir ve bunlar da yeni belirlenimlerdir. Bu yüzden Fichte şunu söyler: Ben daima *ego*-olmayanı belirlemeye, onu tasarımım haline getirmeye, yani benimle ilgili olarak ondan onun olumsuzlanışını çıkarmaya devam edebilirim. Yalnızca kendi etkinliğimle ilgilenmem gerekir; ama gene de hep orada kalmaya devam eden ve etkinliğimle açıklanamayan mevcut bir dışsallık söz konusudur. Belirlenmemiş *ego*ya kalan tek şey olan bu Öte'ye Fichte, *ego*nun hep uğraşması gereken ve ötesine geçemeyeceği, *ego*nun üzerindeki sonsuz dizgin demektedir; sonsuzluğa ilerleyen etkinlik böylece kendini bu itme kuvveti tarafından dizginlenmiş ve püskürtülmüş bulur ve ardından kendi kendisine tepki verir. "*Ego* öz-belirlenimi itibarıyla hem belirleyen hem belirlenmiş olarak görülmüştür; mutlak olarak

belirlenmiş belirleyen gücün mutlak olarak bir belirlenimsiz olması gerektiği ve dahası *ego* ile *ego*-olmayanın mutlak olarak birbirine karşıt olduğu olgusu üzerine düşünecek olursak, belirlenimsiz olan, bir durumda *ego*dur, diğer durumda ise *ego*-olmayandır."[386]

Ego nesneyi kendi tasarımı haline getirip onu olumsuzladığı ölçüde, bu felsefe İdealizmdir, bu felsefede nesnenin tüm belirlenimleri idealdir. *Ego* sahip olduğu belirli olan her şeye kendi koyması yoluyla sahiptir; onları üzerime koyduğum/giydiğim için bir ceket veya çizme bile oluştururum. Geriye sadece boş itme kuvveti kalır ve bu, her ne kadar teorik akıl belirlenimini sonsuzluğa dek sürdürse de, Fichte'nin bile ötesine geçemediği Kantçı Kendinde-Şeydir. "Anlık olarak *ego*" hep "belirlenmemiş bir *ego*-olmayana bağlı kalır; o ancak bunun sayesinde anlıktır."[387] Teorik yan böylece bağımlıdır. Bu yüzden onda, kendinde ve kendi için hakikatle değil, aksine bir olumsalla uğraşmamız gerekir, çünkü *ego*, Kavramının talep ettiği üzere, mutlak değil sınırlıdır: Anlık burada özgür olan tin olarak ele alınmamaktadır. Teorik yan bakımından Fichte'nin duruş noktası budur.

c. Sonra pratik akıl gelir; onun yola çıktığı bakış açısı şudur: "*Ego* kendini *ego*-olmayanı belirleyen olarak koyar." Şimdi, kendi Ötesini belirlediği için, kendinde evde olan *ego*nun çelişkisinin çözülmesi gerekir. *Ego* böylece sonsuz etkinliktir ve *ego=ego*, mutlak *ego* olarak, şüphesiz soyuttur. Ama bir belirlenime sahip olunması için bir *ego*-olmayanın varolması gerekir; bu şekilde *ego* etkinliktir, nedenselliktir, *ego*-olmayanın koyulmasıdır. Fakat Kant'ta duyusallık ile aklın karşıt kalması gibi burada da aynı çelişki söz konusudur; Kant'ın kaba empirizmi içinde değil de sadece daha soyut bir formda. Fichte burada türlü şekillerde bir o yana bir bu yana gidip durur ya da karşıtlığa çok farklı formlar verir; en kaba form *ego*nun nedensellik olarak koyulmasıdır, çünkü bunda onun etkinliğini üzerinde sergileyeceği bir başkası mecbur kılınmaktadır. "Buna göre, mutlak *ego*" şimdi "*ego*-olmayanın nedeni, yani tanıtlanabilir tüm tasarım ve kavrayış formlarını soyutladığımızda *ego*-olmayandan sadece geriye kalanın –*ego*nun

[386] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 194-197, 204, 221, 222.
[387] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 228.

sonsuz şekilde işleyen etkinliğinin dizginlenmesinin ona atfedildiği şeyin– nedeni olmak zorundadır; zira anlıksal *ego*nun, zorunlu tasarım yasaları gereğince, genelde tasarlanan şeyin tikel belirlenimlerinin nedeni olduğu olgusu teorik bilgi biliminde tanıtlanmaktadır."[388] Anlığın sınırları yarılıp geçilmeli, bir tek *ego* etkin olmalıdır; *ego* özgürleşebilsin diye diğer yan, sonsuz itme ortadan kaldırılmalıdır.

"Hipotezimize göre *ego* şimdi bir *ego*-olmayanı mutlak şekilde ve herhangi bir zemin olmaksızın koymalıdır, yani mutlak şekilde ve herhangi bir zemin olmaksızın kendini sınırlamalı ya da kendini kısmen koymamalıdır." Bu aslında onun anlık olarak hâlihazırda yaptığı şeydir. "Bu nedenle, kendini koymamanın zeminini" yalnızca "kendisinde taşımalıdır." Gelgelelim *ego* tam anlamıyla *ego*dur, o kendini koyar, bu nedenle "kendini koyma ilkesini ve ayrıca kendini koymama ilkesini kendi içerisinde taşımalıdır. Bundan dolayı, *ego* özü itibarıyla çelişkili ve kendini-iten olacaktır; onda iki yanlı veya çelişkili bir ilke olacaktır ki, bu varsayım kendi kendisiyle çelişmektedir, çünkü bu durumda onun içerisinde hiçbir ilke olmayacaktır." Dolayısıyla "*ego* varolmayacaktır, çünkü kendi kendini ortadan kaldıracaktır. Tüm çelişkiler çelişkili önermelerin daha öte belirlenmesi yoluyla uzlaştırılmaktadır. *Ego* bir anlamda sonsuz olarak, başka bir anlamda ise sonlu olarak koyulmalıdır. Bir ve aynı anlamda sonsuz ve sonlu olarak koyulacak olsaydı çelişki çözülemez olurdu; *ego* bir değil iki olurdu. *Ego* kendini sonsuz olarak koyduğu ölçüde etkinliği kendisine yönelir ve kendisinden başka bir şeye de yönelmez. *Ego* sınırlar koyduğu ve kendisini bu sınırlar içine koyduğu ölçüde ise etkinliği doğrudan kendisi üzerine değil, karşıtlık içine yerleştirilmesi gereken bir *ego*-olmayan üzerine," bir başkası ve gene bir başkası üzerine "uygulanır" ki, bu böyle sonsuza dek devam eder; bu nesnedir ve egonun etkinliği "nesnel etkinliktir."[389] Böylece Fichte pratik alanda da karşıtlıkta kalmaktadır, ancak bu karşıtlık şimdi *ego*daki iki eğilim formuna sahiptir ve bunların her ikisinin de *ego*nun bir ve aynı etkinliği olduğu söylenmektedir. Karşısında kendimin olumsuz olduğu başkayı, *ego*-olmayanı özgürlüğüm gereği belirlemeye ilerlemem istenir; o tüm belirlenimlerine gerçekten de

[388] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 225, 229, 232.

[389] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 233, 238, 239.

*ego*nun etkinliği yoluyla sahiptir, ama benim belirlenimimin ötesinde aynı *ego*-olmayan ortaya çıkmaya hep devam eder. *Ego* açık bir şekilde bir nesne, bir sınırlama noktası koymaktadır, ama sınırlamanın nerede olduğu belirlenmemiştir. Belirlenimimin alanını başka bir yere aktarıp onu sonsuz derecede yayabilirim, ama daima arı bir Öte kalmaya devam etmektedir ve *ego*-olmayan hiçbir olumlu öz-varoluş belirlenimine sahip değildir.

Pratik alanla ilgili son nokta, işte bu yüzden, *ego*nun etkinliğinin bir hasret veya çaba olduğudur[390] –tıpkı Kantçı "olması gereken" gibi; Fichte bunu uzun uzun irdeler. Fichteci felsefenin duruş noktası bundan dolayı Kantçı felsefeninkiyle aynıdır; nihai nokta kendinde ve kendi için varolan olarak hep öznelliktir. Hasret, Fichte'ye göre, tanrısaldır; hasrette kendimi unutmuş değilimdir, kendimde bir üstünlüğe sahip olduğumu unutmamışımdır ve bu nedenle o bir mutluluk ve doyum durumudur. Bu sonsuz hasret ve arzu böylece Güzeldeki ve keza dinsel duygulardaki en yüksek ve en üstün şey olarak görülmüştür; daha önce sözünü ettiğimiz ironi de bununla ilişkilidir (Cilt I, ss. 359, 360). Bu geri dönüşte *ego* bir çabadan ibarettir, kendi yanında sabittir ve çabalarını gerçekleştiremez. Çabalama bu yüzden eksik ya da kendinde sınırlı bir eylemdir. Dolayısıyla nihai sonuç da yarıp geçilemeyen bir "çember"dir, öyle ki "sonlu tin kendisinin dışına zorunlu olarak bir mutlak koymalıdır (bir kendinde-şey), fakat aynı zamanda da bunun sadece onun için orada olduğunu tanımalıdır (zorunlu bir numen)."[391] Başka türlü ifade etmek gerekirse, yalnızca karşıtlık içinde mutlak olarak belirlenmiş *ego*yu görüyoruz, onu bunun ötesine geçemeyen ve bu noktaya dek Tine erişemeyen sadece bilinç ve özbilinç olarak görüyoruz. *Ego*, düşüncenin birliğine henüz varmadığı ya da bu yalınlıkta farklılığa ulaşmadığı ve harekette hareketsizliğe sahip olmadığı ölçüde, eşdeyişle koyma ya da *ego*nun arı etkinliği ve karşıtlık içine koyma onun tarafından aynı olarak kavranmadığı ölçüde, mutlak Kavramdır. Veyahut *ego* sonsuz itmeyi, *ego*-olmayanı kavramamaktadır; özbilinç *ego*-olmayanı belirler, ama bu Öteyi nasıl kendine ait kılacağını bilmez.

[390] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 302, 246, 247.

[391] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 273.

Fichteci felsefedeki eksiklik o nedenle, ilk olarak, *ego*nun evrensel veya mutlak olana ya da bizzat içindeki bir uğraktan ibaret olduğu tine karşıt olarak bireysel, edimsel özbilinç anlamını elden bırakmıyor olmasıdır; çünkü bireysel özbilinç basitçe, bir başkası söz konusu olduğu kadarıyla, ayrı durmak anlamına gelir. İşte bundan dolayı, *ego*ya eğer mutlak varoluş denseydi en korkunç suç işlenmiş olurdu, çünkü gerçekte *ego* gün yüzüne ancak evrensele karşıt olarak bireysel özneye işaret ediyor olarak çıkmıştır.

İkinci olarak, Fichte özne ve yüklemin, *ego* ile *ego*-olmayanın eksiksizleşmiş, reel birliği olarak Akıl ideasına ulaşmamaktadır; bu, Kant'ta olduğu gibi, sadece bir inanç ya da imandaki bir birlik düşüncesi olarak tasarlanmaktadır ve sistemini de Fichte bununla sonuçlandırmaktadır (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 301). O bunu popüler yazılarında geliştirmiştir. Zira *ego*nun *ego*-olmayana karşıtlığı sabit olduğundan ve o ancak karşıt olarak *var*olduğundan bu birlik içinde kaybolup gitmektedir. Bu amaca ulaşmak sahte, duyusal sonsuzluğa hep geri gönderilir: O tam da Kant'ta bulunanla aynı çelişkiye işaret eden ve kendinde mevcut hiçbir edimsellik taşımayan bir ilerlemedir; çünkü tüm edimselliğini yalnızca karşıtlığında taşımaktadır. Fichteci felsefe sonsuz tini değil, bir tek sonlu tini tanır; Kantçı felsefenin gerçek-olmayanı tanımaması gibi o da tini evrensel düşünce olarak tanımaz, yani biçimseldir. Mutlak birliğin bilgisi, yerine getirdiğimiz her ahlaksal eylemin iyi bir sonucu olacağına olan inancımız gereğince mutlak bir hipotez olan ahlaksal dünya düzenine iman olarak kavranmaktadır.[392] Kant'ın durumunda da olduğu gibi bu İdea evrensel düşünceye aittir. "Tek kelimeyle, bir şey kavrandığı zaman Tanrı olmaya son verir ve Tanrı'ya dair oluşturulan her tasarım zorunlu olarak yanlış bir Tanrı tasarımıdır. Din dünyanın ahlaksal yönetimine olan pratik imanımızdır; bir duyuüstü dünyaya iman, bizim felsefemize göre, dolaysız gerçekliklere aittir."[393] Fichte böylece sonuçta en yüksek ideaya, özgürlük ve doğanın birliğine varır, ama böyle bir doğadaki bir birlik, dolaysız olarak görüldüğünde, bilinmemektedir;

[392] Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierun* (Fichte's Leben, II. Kısım), s. 111.

[393] Fichte, *Werantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus*, ss. 51, 53.

bilince sadece karşıtlık düşer. O bu iman birliğini keza Tanrı sevgisinde de bulur. İnanıldığı ve deneyimlendiği ölçüde bu form Felsefeye değil, Dine aittir ve bizim olanaklı biricik ilgimiz de bunu Felsefede bilmektir. Ama Fichte'de bu henüz, temelinde İdea-olmayanın bulunduğu, tatmin edici olmaktan son derece uzak olan bir dışsallıkla ilişkilidir, çünkü bir belirlenim tam da başkası özsel olduğu için özseldir ve bu sonsuza dek böyle devam eder. "Bilgi teorisi gerçekçidir –sonlu varlıkların bilincinin ancak, empirik varoluşları gereği ona bağımlı oldukları bağımsız ve tümüyle karşıt bir güç önvarsayarak açıklanabileceğini gösterir. Bununla birlikte, sonlu varlıklar tarafından bilinmeyen, salt *hissedilebilen* bu karşıt güçten başka bir şey öne sürmez. Bu gücün ya da bilincimiz içinde sonsuzluğa çıkabilen bu *ego*-olmayanın olası tüm belirlenimlerini *ego*nun belirleyen yetilerinden türetmeyi kendine görev edinir ve bir bilgi teorisi olduğu için bunları kesinlikle edimsel olarak türetebilmesi gerekir. Gelgelelim bu bilgi aşkın değil, aksine aşkınsaldır. Hiç şüphe yok ki, tüm bilinci tüm bilinçten bağımsız olan bir şeyden yola çıkarak açıklar, ama bu bağımsız şeyin orada *ego* için olmak zorunda olduğu ölçüde gene kendi düşüncesinin bir ürünü olduğunu ve dolayısıyla da *ego*ya bağımlı olduğunu unutmaz. Her şey idealliği bakımından *ego*ya bağımlıdır, ama realitesi bakımından, *ego* bile bağımlıdır. Sonlu tinin kendisi için kendisinin dışında olan bir şeyi, ki bu sadece onun için vardır, koymak zorunda olması sonsuza dek genişleyebilen ama asla yarıp geçilemeyen çemberdir."[394] Nesnenin daha öte mantıksal belirlenimi, öznede ve nesnede özdeş olmasıdır, gerçek bağıntı nesnel olanın *ego*nun mülkü olduğu bağıntıdır; düşünce olarak *ego*, kendinde, nesneyi belirlemektedir. Bununla birlikte, Fichte'nin bilgi teorisi *ego*nun nesneyle olan mücadelesini, dingin bir şekilde kendini-geliştiren Kavramın özdeşliği olmaksızın, nesnenin bilincin öznesi olan *ego* yoluyla devamlı belirlenmesi süreci olarak görmektedir.

Üçüncü olarak, *ego* böylece tek-yanlı oluşu itibarıyla sabit olduğu için, bir ucu temsil ediyor olarak ondan, bilgi içeriğinde sağlanan ilerlemenin bütünü ileri gelir; Fichte'nin felsefesinin türetimi, içerik ve

[394] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 272-274.

form bakımından bilme, birliğe geri dönmeyen kimi belirlenimlerden başka belirlenimlere doğru, yani kendilerinde Mutlağı hiç de taşımayan bir sonluluklar dizisi yoluyla bir ilerleyiştir. Mutlak bir içerik gibi mutlak bir bakış açısı da eksiktir. O nedenle örneğin doğanın temaşası, bir başkasının bakış açısından arı sonlulukların temaşası olarak doğanın bir temaşasıdır; buna göre organik beden şu şekilde görülüyormuş gibidir: "Bilinç kendi etkinliği için tamamen kendisine ait olan bir alana gerek duyar. Bu alan *ego*nun kökensel, zorunlu bir etkinliği yoluyla koyulmaktadır ve o bunda özgür olduğunu bilmez. O duyusal bir algı, sınırların bir çizilişidir; etkinlik alanı böylelikle uzayda yer kaplayan bir şey haline gelir. Durgun, sürekli ama aynı zamanda durmaksızın değişmekte olan bu alan maddedir ve o, beden olarak, birbirleriyle ilişkisinde uzuvlar olarak adlandırılan birtakım kısımlara sahiptir. Kişi, başka bir kişinin etkisi altında olarak onu koymaksızın, kendisine hiçbir beden atfedemez. Bununla birlikte keza bu aynı etkiyi dizginliyor olabilmem de özseldir ve dışsal madde de benim onun üzerindeki etkilerime direnç sergiliyor olarak, yani yoğun madde olarak koyulmaktadır."[395] Bu zorlu maddeleri ayrıca birbirinden ayırmak gerekir –farklı kişiler bir hamur kitlesi gibi bir arada duramazlar. Zira "benim bedenim başkasının değil benim bedenimdir; o, ben onunla işgörmeksizin işlemeli ve etkin olmalıdır. Ben ancak bir başkasının işleyişi yoluyla bizzat etkin olabilirim ve kendimi onun tarafından saygı gösterilebilen rasyonel bir varlık olarak tasarlayabilirim. Ama başka varlık bana dolaysız olarak rasyonel bir varlık gibi davranmalı, ben onun için daha etkinliğim başlamadan önce rasyonel bir varlık olmalıyım. Ya da benim formum salt uzaydaki varoluşu yoluyla, etkinliğim olmaksızın, bir etki üretmeli, yani görünür olmalıdır. Rasyonel varlıkların karşılıklı işleyişi, etkinlik olmaksızın meydana gelmelidir; bu yüzden salt durgun formu aracılığıyla değiştirilebilmesi için ince bir madde varsaymak gerekir. Önce Işık, ardından da Hava bu şekilde türetilir."[396] Bu, bir aşamadan diğer aşamaya oldukça dışsal şekilde bir geçiş olup, örneğin bitkilerin ve hayvanların insanlığın beslenmesi için sunulmuş olduğunu iddia eden sıradan teleolojinin yöntemini

[395] Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, (Jena ve Leipzig, 1796), I. Kısım, ss. 55-71.
[396] Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, (Jena ve Leipzig, 1796), I. Kısım, ss. 78-82.

anımsatmaktadır. Bu şöyle ifade edilir: İnsanın yemek yemesi gerekir ve bu yüzden de yenecek bir şeyler olmalıdır –haliyle de bitkiler ve hayvanlar bir çırpıda türetilmiş olurlar; bitkiler köklerini bir şeyde taşımalıdır ve sonuç olarak da hemen toprak türetilmiş olur. Baştan sona eksik olan nokta, nesnenin kendinde olduğu şey olarak ele alınmasıdır; nesne basitçe sadece bir başkasıyla ilişkisinde ele alınmaktadır. Bu şekilde hayvansal organizma, "eklemlenmiş" ve değiştirilebilen, zorlu, azimli bir madde gibi görünür; ışık salt varoluşun iletişim ortamı olan ince bir maddedir, vb. –tıpkı diğer durumda bitkilerin ve hayvanların salt yenebilir şeyler olmaları gibi. İçeriğin felsefi irdelenişi bakımından hiçbir şey söz konusu değildir.

Fichte keza hem bir Ahlak Bilimi hem de Doğal Haklar Bilimi kaleme almıştır, ama onları yalnızca anlağa ait bilimler olarak irdeler ve onun işleyiş yöntemi idealardan yoksun olup, sınırlı bir anlak aracılığıyla sürdürülmektedir. Adalet ve ahlak tasarımlarının Fichteci türetimi o nedenle özbilincin sınırlılıkları ve katılığı içerisinde kalmaktadır, buna karşılık Fichte'nin din ve ahlaka ilişkin popüler sunuşları da tutarsızlıklar sergiler. Doğal Haklar üzerine olan irdeleme özel bir başarısızlıktır, orada örneğin, daha şimdi görmüş olduğumuz gibi (s. 433), doğayı bile ona gerek duyduğu ölçüde türetmektedir. Fichte'nin Haklar Bilimi'nde betimlenen devlet örgütü de, demin bahsedilen doğal nesnelerin türetimi gibi ve modern çağda ortaya çıkmış olan Fransız anayasalarının çoğu gibi tinden yoksundur –birey olarak bireylerin mutlak olarak görüldüğü ya da Hakkın en yüksek ilke olduğu biçimsel, dışsal bir birleştirme ve bağıntılandırma. Hakkı Özgürlükte temellendirme işine Kant başlamıştı ve Fichte de özgürlüğü Doğal Haklarda ilke haline getirmektedir; ama bu, Rousseau'da da olduğu gibi, yalıtık birey formundaki özgürlüktür. Bu büyük bir başlangıçtır, ama tikele ulaşmak için kimi hipotezleri kabul etmek zorundadırlar. Evrensel, tin değildir, bütünün tözü değildir, aksine sonlu anlağın bireylere karşı yönelmiş dışsal, olumsuz bir gücüdür. Devlet, özü içinde değil, sadece bir adalet ve yasa durumunu temsil ediyor olarak, sonlunun sonluyla dışsal bir ilişkisi olarak kavranmaktadır. Değişik bireyler vardır; devletin bütün anayasası, böylece esasında, bireylerin özgürlüğünün bütünün özgürlüğü

tarafından sınırlanmak zorunda olduğu olgusuyla karakterize edilir.[397] Bireyler birbirlerine karşı daima soğuk bir olumsuzluk tavrını sürdürürler, devlet özgürlüğün gerçekleşmesini temsil ediyor olarak görülmek yerine, zaman geçtikçe daha ağır bir sınırlanma ve daha ağır prangalar söz konusu olur.

Bu felsefe spekülatif hiçbir şey içermez, ama spekülatif öğenin mevcut olmasını talep eder. Kant'ın felsefesi, birliği nasıl ki karşıtların orada birleştirilmek zorunda olduğu En Üstün İyi İdeasında arıyorsa, Fichteci felsefe de birliği *ego*da ve imanın örtüklüğünde istemektedir; bunda özbilinç, tüm eylemleri itibarıyla, inancı başlangıç noktası yapar, öyle ki eylemleri kendilerinde en yüksek ereği meydana getirebilir ve iyiyi gerçekleştirebilir. Fichteci felsefede hiçbir şey özbilinç, özbilinçli kendi-içerisindeki-Varlık uğrağının ötesinde görülemez; İngiltere felsefesinde de –yine aynı tek-yanlı şekilde– başkası-için-Varlık veya bilinç uğrağının ifade edildiğini ve bunun da basitçe bir uğrak olarak değil hakikatin ilkesi olarak ifade edildiğini görüyoruz; bunların hiçbirinde her ikisinin birliği, yani tin söz konusu değildir.

Fichte'nin felsefesi dış formu içinde görülen Felsefede önemli bir çığır açmaktadır. Soyut düşünce, türetim ve inşa, kaynağını Fichte'de ve onun yönteminde bulur. İşte bundan dolayı Fichteci felsefeyle birlikte Almanya'da bir devrim meydana gelmiştir. Kant'ın felsefesinden önce işin içine kamu girmişti ve Kantçı felsefeye ulaşılana dek Felsefenin uyandırmış olduğu ilgi geneldi; felsefe erişilebilirdi ve insanlar onun ne olduğunu merak ediyorlardı, kültürlü bir insanın sıradan bilgisine aitti (*yukarıda*, s. 206). İş adamları, devlet adamları eskiden Felsefeyle meşgul oluyorlardı, şimdi ise Kant'ın felsefesinin anlaşılması zor idealizmi karşısında kanatları çaresizce yere eğildi. Bu yüzden, bizi sıradan bilinç biçimlerinden ayıran bir ayrım çizgisini ilk defa Kant'la birlikte bulmaya başlıyoruz; ama Mutlağın bilinemeyeceği sonucu genel olarak kabul edilen bir sonuç olmuştur. Fichte'yle birlikte ise sıradan bilinç kendini Felsefeden daha da ayırmıştır ve orada mevcut olan spekülatif öğeden büsbütün kopmuştur. Zira Fichte'nin *ego*su, sıradan bilincin içerisine düşmeyen türden genel düşünce

[397] Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, (Jena ve Leipzig, 1796), II. Kısım, s. 21.

belirlenimleri de keza bilinip bilince getirilmek zorunda olduğundan salt empirik bilincin *ego*sundan ibaret değildir; böylece, Fichte'nin döneminden itibaren pek az kişi spekülasyonla meşgul olmuştur. Özellikle de sonraki eserlerinde Fichte'nin, "Okuru Kavramaya Zorlama Yönünde Bir Girişim"de görebileceğimiz gibi, halkın anlayabileceği bir dilde yazmaya çalıştığı doğrudur, ama bu erek başarılmış değildir. Tanrı bilgisinin dolaysız olduğu ve incelemeye gerek olmadan onu daha baştan bildiğimiz, dolayısıyla da Felsefenin gereksiz olduğu yönündeki halkın görüşü –halkın *utiliter* kabul ettiği bir görüş– Kant'ın ve Jacobi'nin felsefeleri aracılığıyla pekişmiş oldu.

2. Fichte'nin Yeniden Oluşturulmuş Formu İçindeki Sistemi

Çanlar yaşam için, tin için çalıyordu. Şimdi, zihin böylece özbilinç içerisine, ama kendine sadece kendilerinde ve kendileri için hiçbir şey olmayan sonluluklar ve bireysellikler yoluyla bir içerik veren ya da bir gerçekleşme sağlayan kısır bir *ego* olarak özbilinç içerisine geri çekilmiş olduğundan, sıradaki aşama, kendinde özbilincin bu gerçekleşmesini bilmede, kendinde içeriği baştan sona tinin nüfuz ettiği özbilinçli ve tinsel bir içerik olarak ya da içerikli bir tin olarak bilmede bulunur. Sonraki popüler eserlerinde Fichte böylece imanı, sevgiyi, umudu, dini ortaya koyarak onları felsefi ilgi olmaksızın ve genel kamu için irdelemiştir: Bu, aydınlanmış Yahudi erkek ve kadınlara, meclis üyelerine ve Kotzebue'lara uygun olduğu düşünülen bir felsefeydi. Fichte meseleyi şu popüler form içerisine yerleştirir: "Tüm Felsefenin temeli sonlu *ego* değil, tanrısal İdea'dır; insanın kendisinden yaptığı her şey boş ve hükümsüzdür. Tüm varoluş kendinde canlı ve etkindir ve Varlıktan başka bir yaşam, Tanrı'dan başka bir Varlık yoktur; Tanrı o nedenle mutlak Varlık ve Yaşamdır. Tanrısal öz de keza ortaya çıkar, kendini açığa çıkarıp sergiler –dünya."[398] Özbilinçli yaşamının salt bir sezgisine sahip olan ve bunu dolaysızca hakikat olarak bilen, özbilinçli *ego*nun içeriğiyle ya da tinle olan bu dolaysız birliği, daha sonra kendini Fichteci felsefeden doğmuş olan şiirsel ve peygambervari eğilimlerde, coşkun özlemlerde, fazlalıklarda göstermiştir.

---

[398] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt III, § 192, s. 416; Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten*, (Berlin, 1806), ss. 4, 5, 15, 25-27.

3. Fichte'nin Önemli Takipçileri

Bir taraftan, *ego*nun Fichte'nin felsefesinde ulaştığı içerikle ilgili olarak, orada açığa çıkmış olan tam bir tinsellik noksanlığı, kalın kafalılık ve açıkça söylemek gerekirse büsbütün ahmaklık, Fichte'nin duruş noktasında kalmamıza mahal vermeyecek kadar kuvvetli bir biçimde dikkatimizi çeker; felsefî algımız da keza bize ilkenin tekyanlılığını ve eksikliklerini, ayrıca içeriğin ne ise o olduğunu kanıtlaması yönündeki apaçık zorunluluğu anlatmaktadır. Ama diğer taraftan, özbilinç orada realite veya öz olarak –haricî, yabancı bir özbilinç olarak değil aksine *ego* olarak– koyulmuştur –bütünün sahip olduğu ve bütünün edimselliğinde yanıt bulan bir anlam. Fichteci öznelliğin duruş noktası böylece felsefî olmayan bir şekilde geliştirilmiş olma özelliğini korumuş ve tamamlanışına duyuma ait olan formlarda varmıştır; bunlar kısmen Fichteci ilke içerisinde kalmaya devam etmişler, kısmense –boşuna da olsa– *ego*nun öznelliğinin ötesine geçme çabası içinde olmuşlardır.

a. Friedrich von Schlegel

Fichte'nin durumunda sınırlama sürekli olarak yeniden ortaya çıkmaktadır; ama *ego* bu engeli yarıp geçme konusunda kendini sınırlanmış hissettiği için ona tepki verir ve kendi içerisinde kendine kalacak bir yer sağlar; bu yerin somut olması gerekse de, o sadece olumsuz bir kalacak yerdir. Bu ilk form olan İroni'nin önde gelen temsilcisi Friedrich von Schlegel'dir. Özne burada kendi içerisinde kendisinin Mutlak olduğunu bilir ve başka her şey onun için boştur; hak ve iyi ile ilgili olarak kendisi için çıkardığı tüm sonuçları da gene aynı şekilde nasıl yok edeceğini bilir. Her şeyi biliyormuş gibi yapabilir, ancak sadece gösterişi, ikiyüzlülüğü ve küstahlığı tanıtlar. İroni kendisinin olanaklı her içeriğin efendisi olduğunu bilir; hiçbir şeyde ciddi değildir, formlarla oynayıp durur. Diğer yan ise öznelliğin kendini dinsel öznellik içerisine savurmasıdır. Kendine herhangi bir yerleşik temel veya eylem kendiliğindenliği sağlayamama olarak, düşünce, hakikat ve mutlak nesnellik açısından büsbütün ümitsizlik, soylu ruhun kendini duyguya bırakmasına ve Dinde sabit ve değişmez bir şey aramasına neden olmuştur; bu değişmez temel, bu içsel doyum, dinsel his ve

duygularda bulunacaktır. Bizi sabit bir şeye doğru sürükleyen bu içgüdü, birçoğunu, dayanabilecekleri bir şey bulma amacıyla, dinin pozitif formlarına, Katolikliğe, hurafeye ve mucizeler yaratmaya zorlamıştır, çünkü içsel öznellik için her şey dalgalanmakta ve sendelemektedir. Öznellik, zihninin tüm kuvvetiyle birlikte, kendini pozitif olarak verili olana adamaya, kafasını pozitif olanın altına eğmeye, deyim yerindeyse kendini dışsallığın kollarına bırakmaya çalışır ve onu bunu yapmaya zorlayan içsel bir güç bulur.

b. Schleiermacher

Öte yandan, *ego* şeylere dair kişisel görüşün öznelliğinde ve bireyselliğinde tüm kibrinin doruk noktasını, Dinini bulmaktadır. Değişik tüm bireysellikler kendilerinde Tanrı'yı taşırlar. Ortaya çıkıp yerini koruyacak olan son şey diyalektiktir. Felsefi bilinç açısından bu ifade edildiğinden, yabancı zihinsel dünya sıradan kültür için tüm anlamını ve hakikatini yitirmiştir; o üç öğeden oluşur: Geçip gitmiş bir zamana ait olan ve uzay ve varoluş içinde bireyselleşmiş bir tanrısallık, özbilincin edimselliğinin dışında olan bir dünya ve henüz ortaya çıkmak zorunda olan ve özbilincin kendi realitesine ilk kez ulaşacağı bir dünya. Kültürlü tin onu terk etmiştir ve bundan böyle özbilince yabancı olan bir şeyi tanımamaktadır. Bu ilke gereğince tinsel canlı öz, kendini bu durumda özbilince dönüştürmüştür ve tinin birliğini dolaysızca kendi kendisinden hareketle bildiğini ve bu dolaysızlık içinde bilgiye şiirsel ya da en azından peygambervari bir tarz içinde sahip olunacağını düşünmektedir. Şiirsel üslup açısından, Mutlağın yaşamının ve kişiliğinin bilgisine Kavram içinde değil, dolaysız olarak, sezgi aracılığıyla sahiptir ve bunu şiirsel form içinde ifade etmeseydi eğer, bütün olarak, kendi-içine-işleyen bir birlik olarak bütünü yitireceğini düşünür; böylece onun şiirsel bir şekilde ifade ettiği şey de özbilincin kişisel yaşamının sezgisidir. Gelgelelim hakikat mutlak kavramdır ve o formların ve şekillerin [*Gestalten*] bir hareketi olduğu ve evren de bir tinler krallığı olduğu için, Kavram bu hareketin ve keza her bir bireysel formun özüdür; bu onun ideal formudur [*Form*], reel veya şekilsel [*Gestalt*] formu değil. İkinci durumda zorunluluk gözden kaçırılır; bireysel eylem, yaşam ve yürek

kendi içlerinde gelişmeden kalırlar; bu şiir Kavramın evrenselliği ile şeklin belirliliği ve ilgisizliği arasında salınıp durur; ne et ne balık, ne şiir ne felsefedir. Felsefi olduğu iddiasında bulunan hakikatlerin peygambervari ifadelendirilişi o nedenle imana, mutlak tini gerçekten de kendisinde algılayan ama kendini özbilinç olarak kavramayan özbilince aittir, çünkü Eschenmayer'in ve Jacobi'nin yaptığı gibi, mutlak realiteyi Bilginin üzerine, özbilinçli aklın üzerine yerleştirmektedir. Bu kavrayışsız, peygambervari konuşma üslubu, mutlak varoluş konusunda şunu ya da bunu bir kehanetmişçesine olumlar ve her bir kişinin aynı şeyi dolaysız olarak kendi yüreğinde bulmasını şart koşar. Mutlak realitenin bilgisi yüreğe ait bir mesele haline gelir; sözümona esinlenmiş birtakım konuşmacılar vardır, bunların hepsi de bir monoloğa yapışıp kalırlar ve sadece el sıkışıp dile getirilemeyen duyguyu ifşa ederler, ama gerçekte başkalarını anlamazlar. Söyledikleri şeyler, eğer bunlar ifade edildikleri anlamda alınacak olursa, esasen ıvır zıvırdan ibarettir; onlara anlam kazandıran ilkin duygu, el kol hareketleri, yoğun duygu bombardımanıdır; daha önemli hiçbir şey doğrudan ifade edilmez. Kibir konusunda, coşkulu şiirler konusunda birbirlerinden geri kalmazlar. Gelgelelim hakikat karşısında kibrin beti benzi atar, haince gülümseyerek sinsice geri kendi içerisine sokulur. Bir hakikat ölçütü değil, kendinde ve kendi için hakikatin Kavramını isteyin, bakışınızı buna sabitleyin. Felsefenin şanı göçüp gitmiştir, çünkü düşüncelerin ve ilkelerin ortak bir zeminini –bilim bunu talep eder– ya da en azından sanıların ortak bir zeminini önvarsaymaktadır. Fakat şimdi tikel öznellik her şeydir, her bir birey başka herkese karşı mağrur ve kibirlidir. Bağımsız düşünce tasarımı da –sanki bağımsız olmayan bir düşünce olabilirmiş gibi (Cilt I, s. 73)– tamamen aynı şeydir; insanların kendilerine ait bir tikellik meydana getirmek zorunda oldukları, yoksa kendileri için düşünmemiş oldukları söylenir. Gelgelelim sanatçının kendini gösterdiği resim kötü resimdir; özgünlük bütününde evrensel olan şeyin üretimidir. Bağımsız düşünce budalalığı, her birinin birbirinden daha abes şeyler meydana getirmesiyle sonuçlanır.

c. Novalis

Öznellik sabit ve değişmez bir temel eksikliğine ve aynı zamanda böyle bir temeli arzulamaya işaret eder ve böylece ilelebet bir hasret olarak kalır. Yüce bir ruhun bu hasreti Novalis'in yazılarında ortaya konmuştur. Bu öznellik tözselliğe varmaz, kendi içerisinde sönüp gider ve benimsediği duruş noktası içsel işleyişlerin ve ince ayrımların duruş noktasıdır; içsel bir yaşama işaret eder ve hakikatin ayrıntılarıyla ilgilenir. Öznelliğin taşkınlıkları devamlı olarak deliliğe geçer; bu taşkınlıklar eğer düşüncede kalırlarsa, kendisiyle ilişkisinde hep olumsuz olan reflektif anlağın anaforunda döner dururlar.

d. Fries, Bouterweck, Krug

Bununla birlikte, öznelliğin son bir formu keyfî iradenin ve bilgisizliğin öznelliğidir. Bu form en yüksek bilme biçiminin bir bilinç olgusu olarak dolaysız bilgi olduğunu ileri sürmüştür; ve bu noktaya dek bu doğrudur. Fichteci soyutlama ve onun zorlu anlağı düşünce üzerinde bir itme etkisi taşır; üşengeç akıl kendisine Kant'ın ve Jacobi'nin felsefelerinin sonucunun bildirilmesine olanak tanımış ve tüm tutarlı düşünceden, tüm inşadan vazgeçmiştir. Bu keyfîlik kendisine tam bir özgürlük –*Tabagie* özgürlüğü– vermiştir ve bunu yaparken de kendini, daha önce görmüş olduğumuz gibi (ss. 438, 439), şiirsel ya da peygambervari bir bakış açısından görmüştür. Ardından hem daha makul hem de daha alelade olmuş ve eski mantık ve metafiziği bir kez daha göz önüne çıkarmıştır, ancak şu farkla ki, onlar bilinç olguları yapılmaktadır. Fries böylece akıldan türetilen dolaysız yargılar ve ifadelendirilemeyen karanlık tasarımlar formunda Jacobi'nin imanına geri döner.[399] Kategorileri bilinç olguları olarak kavrayarak arı aklın eleştirisini geliştirmek istiyordu; bu tür bir durumda seçilen herhangi bir şey işe dâhil edilebilir. Bouterweck "Erdemden, gücün canlı doğasından" söz eder; "özne ile nesnenin bir olarak görülmesi mutlak erdemdir. Tüm Varlık ve eyleme, yani ebedî, mutlak ve arı birliğe, bu mutlak erdemle birlikte sahip oluruz; tek kelimeyle, dünyayı içimizde kavramışızdır ve kendimizi de dünyanın içinde kavramışızdır ve bu

[399] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt III, § 158, ss. 350, 351; Fries, *Neue Kritik d. Vernunft*, (1. baskı, Heidelberg, 1807), Cilt I, ss. 75, 281, 284, 343; 206.

aslında tasarımlar ve sonuçlarla değil, doğrudan doğruya bizim varoluşumuzu ve rasyonel doğamızı bizzat oluşturan güç yoluyla olur. Bununla birlikte, Bütünü bilmek ya da herhangi bir şekilde Tanrı'yı gerçekten bilmek bir ölümlü için imkânsızdır."[400] Krug "Felsefenin Temeli"ni yazarak bir "Aşkınsal Sentez" ortaya koydu "–ayrılmazcasına birbirine bağlı bir aşkınsal realizm ve bir aşkınsal idealizm." Bu "reel ile idealin, düşünen özne ile ona karşılık gelen dış dünyanın kökensel, aşkınsal bir sentezidir;" bu aşkınsal sentez "açıklamaya çalışılmadan kabul edilmeli ve öne sürülmelidir."[401]

D. Schelling

Fichte'nin felsefesi karşısında en önemli ya da, felsefi bakış açısından, tek önemli ilerlemeyi gerçekleştiren kişi sonunda Schelling oldu. Onun felsefesi her ne kadar Fichte'nin felsefesiyle şüphesiz yakın bir ilişki içinde duruyor olsa da Fichte'nin felsefesinin üzerine yükseldi; gerçekten de Schelling bir Fichteci olduğunu açık açık söylemektedir. Şimdi, Schelling'in felsefesi başından itibaren Tanrı'nın bilgisinin olanağını kabul etmiştir, gerçi böyle bir bilgiyi yadsıyan Kant'ın felsefesi de keza onun için bir başlangıç noktası olmuştur. Aynı zamanda Schelling, Jacobi'nin düşünce ile Varlığın birliği konusundaki ilkesini de temel haline getirmektedir, her ne kadar bunu daha sıkı sıkıya belirlemeye başlamış olsa da.[402] Schelling için somut birlik şudur ki, sonlu sonsuzdan, öznel idea nesnellikten daha gerçek değildir ve her iki hakikatsizliğin birbiriyle ilişkisinde bağımsızlıkları içinde bir araya getirildiği bileşimler de aynı şekilde hakikatsizliklerin bileşimlerinden ibarettir. Somut birlik ancak bir önerme içinde süreç olarak ve canlı hareket olarak kavranabilir. Bu ayrılmazlık bir tek Tanrı'da mevcuttur; sonlu ise içerisinde bu ayrılabilirliği taşıyandır. Bir hakikat olduğu ölçüde o da bu birliktir, ama sınırlı bir alan içinde ve bundan dolayı da her iki uğrağın ayrılabilirliği içinde.

---

[400] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt III, § 156, ss. 347, 348; karş. Bouterweck, *Apodiktik*, (1799), II. Kısım, ss. 206, 212.

[401] Krug, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie*, (Meissen, 1801), ss. 75, 76; Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, Cilt III, § 157, s. 349.

[402] Schelling, *Philosophische Schriften*, (Landshut, 1809, Cilt I, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, ss. 1-114), ss. 3, 4, (1. Baskı, Tübingen, 1795, ss. 4-7).

27 Ocak 1775'te Würtemberg'de, Schorndorf'da doğmuş olan Frederick Wilhelm Joseph Schelling, Leipzig'de ve Fichte'yle çok yakın ilişkiler içinde olmaya başladığı Jena'da öğrenim gördü. 1807 yılında Münih'te Bilimler Akademisinin sekreteri oldu. Onun yaşamının tüm ayrıntılarına değinmemiz yakışık almaz, çünkü halen hayattadır.[403]

Schelling felsefesini kamuyu göz önünde tutarak geliştirmiştir. Felsefi yazılarının sırası aynı zamanda onun felsefi gelişiminin tarihini ve kendisini işe onlardan başladığı Fichteci ilkenin ve Kantçı içeriğin giderek üzerine yükseltme sürecini de temsil eder. Dolayısıyla bu sıra, Felsefenin ayrı ayrı geliştirilmiş bölümlerinin bir sırasını değil, sadece onun kendi gelişimindeki birbirini takip eden aşamaları içerir. Felsefesini tam bir kesinlikle temsil eden son bir eser bulmak istersek, böyle bir eserin adını vermek mümkün değildir. Schelling'in ilk yazıları henüz tamamen Fichtecidir ve kendisini Fichte'nin formundan ancak yavaş yavaş kurtarabilmiştir. *Ego* formu, hem mutlak *Ego*ya veya Tanrı'ya hem de benim tikelliğim içindeki *ego*ya işaret edebilmek gibi bir muğlaklığa sahiptir;[404] Schelling'i harekete geçiren şeyi ilkin bu sağlamıştır. Onun daha üniversitedeyken 1795'te Tübingen'de kaleme aldığı dört sayfadan oluşan ilk ve oldukça kısa eseri "Herhangi bir Felsefe Formunun Olanağı Üzerine" adını taşıyordu; sadece Fichteci felsefeyle ilgili önermeler içermektedir. Sonraki eser olan "Felsefenin İlkesi Olarak *Ego* Üzerine ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine" (Tübingen, 1795) de keza tamamen Fichteciydi; ancak bu durumda, *ego* orada kökensel bir özdeşlik olarak kavrandığı için daha geniş ve daha evrensel bir bakış açısı söz konusudur.[405] Bununla birlikte, Fichteci ilkenin ve Kantçı sunuş tarzının bir özetini buluyoruz: "*Ego*nun kendisine ait salt koyulmuş olan birliğin ötesine geçmesi ve örneğin aynı içeriği birden çok sefer koyması, ancak bir şeyin *ego*ya karşıtlık içine yerleştirilmesiyle ve *ego*nun kendisinin bizzat (zamanda) çoklu olarak koyulmasıyla mümkündür."[406] Schelling ardından doğa

[403] 1816-1817 dersleri.

[404] Schelling, *Philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie*, s. 99 vd. (s. 178 vd.).

[405] Schelling, *Philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie*, ss. 23, 24 (ss. 38-42).

[406] Schelling, *Philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie*, s. 83 (ss. 150).

felsefesine geçerek, Kant'ın *Doğa Metafiziği*'nden Kantçı formları ve itme ve çekme gibi refleksiyon belirlenimlerini benimsemiş ve keza Kant'tan alınmış olan ifadeler içinde tamamen empirik fenomenlerle ilgilenmiştir. Bu konudaki ilk eserlerinin tümü bu kategori altına girer: "Bir Doğa Felsefesine Doğru Düşünceler," 1797; "Dünya-Ruhu Üzerine," 1798, bunun ikinci baskısında, öncekilerle hiç uyuşmayan ekler bulunur. Herder'in ve Kielmeyer'in yazılarında[407] duyarlılığın, asabiyetin ve yeniden üretimin ve ayrıca bunların yasalarının –örneğin, duyarlılık ne kadar çoksa asabiyet o kadar azdır– ele alındığını görüyoruz, aynı şekilde Eschenmayer de güçlerle veya kudretlerle ilgilenmiştir. Schelling'in doğayı ilk kez düşünce kategorileri içinde kavraması ve daha büyük bir bilimsel gelişme doğrultusunda daha kesin bir karakter taşıyan genel girişimlerde bulunması ancak daha sonraları bunlarla ilişkili olarak mümkün oldu. Bu adamların başarmış olduğu şey onun bu denli gençken kamu önüne çıkabilmesini sağladı. Diğer taraftan, tinsel ve zihinsel yanı, ahlakı ve devleti ise tamamen Kantçı ilkelere uygun olarak tasarlıyordu; o nedenle, Fichteci bir bakış açısından kaleme alınmış olsa da *Aşkınsal İdealizm* eserinde, Kant'ın "Haklar Felsefesi"nde ve *Ebedî Barış Üzerine* eserinde yapmış olduğunun daha ötesine geçmez. Schelling aslında daha sonraları Özgürlük üzerine, karakter bakımından son derece spekülatif olan ayrı bir inceleme yayınlamıştı; ama bu yalıtık ve bağımsız kalmakta ve bir tek bu noktayı ele almaktadır; oysa Felsefede yalıtık hiçbir şey işlenip geliştirilemez. Kendi görüşlerini değişik biçimlerde sunarken Schelling, görebileceğimiz üzere, öncekiler onu tatmin etmediği için her defasında tekrar baştan başlamış, hep yeni bir form aramaya devam etmiş ve böylelikle de tam ve tutarlı bir bütün ortaya koymaksızın ardı ardına değişik formlar ve terminolojiler denemiştir. Bu bağlamda onun başlıca eserleri şunlardır: "Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı," 1799; onun en özenli biçimde düşünülmüş eserlerinden biri olan *Aşkınsal İdealizm Sistemi*, 1800; *Bruno: Şeylerin Tanrısal ve Doğal İlkesi Üzerine Bir Diyalog*, 1802; "Spekülatif Fizik Dergisi," 1801; "Yeni Spekülatif Fizik Dergisi," 1802. Schelling "Spekülatif

[407] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, s. 257, not. *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: 2, s. 92.

Fizik Dergisi"nin ikinci cildinin ikinci sayısında felsefesinin bütününe dair ayrıntılı bir inceleme başlattı. Burada da gene bilinçsiz de olsa bir ölçüde Fichteci inşa formundan yola çıkar; ama doğanın da bilgiyle eşit ölçüde bir akıl sistemi olduğu düşüncesi hâlihazırda mevcuttur.

Zaman izin verseydi bile burada Schelling'in felsefesi denen şeyin ayrıntılarına girmek mümkün değildir. Zira bu felsefe henüz bütün dallarıyla örgütlü bir bilimsel bütün değildir, çünkü Schelling'in görüşlerinin geri kalanıyla birlikte hareket etmeyen kimi genel öğelere dayanır. Schelling'in felsefesini gene de evrim süreci içinde görmek gerekir ve o henüz meyve verecek kadar olgunlaşmamıştır;[408] dolayısıyla ona dair ancak genel bir fikir sunabiliriz.

Schelling kendini ilk gösterdiği sıralarda Felsefenin ortaya koyduğu talepler şu şekildeydi: Descartes'ta düşünce ve uzam kavranamaz bir şekilde Tanrı'da birleşmişti, Spinoza'da ise bu hareketsiz töz olarak böyleydi ve bu bakış açısının ötesine ikisi de geçebilmiş değildir. Daha sonra bir dereceye kadar bilimlerde, bir dereceye kadar Kantçı felsefede formun geliştiğini gördük. Son olarak Fichteci felsefede, form tüm belirlenimlerin ondan gelişeceği başlı başına öznellikti. O halde talep edilen şey, ironi ve keyfîlikte solup gittiğini gördüğümüz (ss. 437-439) bu sonsuz öznellik formunun, nesnellik ve tözsellikle birleştirilmek üzere, tek-yanlılığından kurtarılmasıdır. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Spinoza'nın tözü hareket etmeyen olarak değil, anlık olarak, içerisinde zorunlu olarak etkinlik taşıyan bir form olarak kavranmalıdır, öyle ki o doğanın biçimlendirici gücüdür, ama aynı zamanda bilgi ve kavrayıştır. Felsefenin nesnesi o halde budur; talep edilen şey ne Spinoza'nın formel tözü ne de Fichte'nin öznel bütünlüğüdür, aksine sonsuz forma sahip bütünlüktür. Schelling'in felsefesinde bunun geliştiğini görüyoruz.

1. İlk yazılarından biri olan ve öncelikle onu ele alacağımız *Aşkınsal İdealizm Sistemi*'nde Schelling, aşkınsal felsefeyi ve doğa felsefesini bilimsel bilginin iki yanı olarak tasarlamıştır. Yine Fichteci bir başlangıç noktasını benimsediği bu eserde, bu ikisinin doğası ile ilgili olarak açık bir biçimde şunu savunmuştur: "Tüm bilgi bir nesnelin

[408] 1805-1806 dersleri.

bir öznelle uyumuna dayanır." Sözcüklerin sıradan anlamında buna izin verilecektir; Kavram ile realitenin eksiksizleşmiş İdea'da ayırt edilmediği mutlak birlik yalnızca Mutlaktır ya da Tanrı'dır; başka her şey nesnel ile öznel arasında bir uyumsuzluk öğesi içerir. "Bilgimizin bütün nesnel içeriğine doğa adını verebiliriz; diğer taraftan bütün öznel içeriğe de *ego* veya anlık denir." Onlar kendilerinde özdeştir ve özdeş oldukları önvarsayılır. Doğanın anlık ile ilişkisini Schelling şöyle sunar: "Şimdi, eğer tüm bilgi karşılıklı olarak birbirini önvarsayan ve talep eden iki kutba sahipse, iki temel bilim olmalıdır ve diğer kutba sürüklenmeden bir kutuptan başlamak imkânsızdır." Doğa tine itilir ve tin de doğaya; ikisine de birincilik verilebilir ve her ikisi de ortaya çıkmalıdır. "Eğer nesnel olan asıl kılınırsa," sonuç olarak doğa bilimleri söz konusudur ve "tüm doğa biliminin zorunlu eğilimi," ereği, "böylece doğadan anlığa geçmektir. Doğal fenomenlerin teoriyle bağını kurma çabasının anlamı budur. Doğa biliminin en yüksek eksiksizliği tüm doğa yasalarının sezgisel algı ve düşünce yasaları içerisinde eksiksiz tinselleşmesi olacaktır. Fenomenal olan (maddi öğe) tamamen ortadan kaybolmalı ve geriye sadece yasalar (biçimsel öğe) kalmalıdır. İşte bundan dolayı, yasayla uyumlu olan şey doğanın kendisinde patlak verdikçe, dış kabuk ortadan kaybolur; fenomenler bizzat daha tinsel hale gelirler ve nihayetinde büsbütün sona ererler. Doğanın eksiksiz teorisi doğanın bütününün bir anlığa çözülmesini sağlayacaktır. Doğanın ölü ve bilinçsiz ürünleri, doğanın payına, kendi üzerine düşünme yönündeki sonuçsuz girişimlerdir, ama ölü denen doğa gerçekte olgunlaşmamış," uyuklayan, taşlaşmış "anlıktır"; sadece kendindedir ve bu yüzden dışsallık içinde kalır; "dolayısıyla onun fenomenlerinin içinden, henüz bilinçsiz bir şekilde" olsa da, "anlığın karakteri parıldar. Kendi kendine nesne olmaya, onun bu en yüksek ereğine, onun insandan başka bir şey olmayan en yüksek ve nihai refleksiyonu yoluyla ilkin doğa tarafından ulaşılır" (doğa yerine Doğa İdeası demeliydik), "ya da daha genel olarak, doğanın ilk kez kendi içerisine tamamen geri dönmesini sağlayan ve doğanın kökensel olarak bizde anlık ya da bilinç olarak bilinen şeyle özdeş olduğunu açık hale getiren bizim akıl dediğimiz şeydir. Doğayı anlıksal kılma yönündeki bu eğilim yoluyla doğa bilimi doğa felsefesi haline gelir."

Doğanın anlıksal karakterinden böylelikle bilimin bir postulatı olarak söz edilmektedir. Diğer bakış açısı ise "başköşenin öznel olana verilmesidir." Böylece burada "problem onunla uyuşan nesnel bir öğenin nasıl ilave edileceği problemidir. İlk ve mutlak olarak öznel olandan yola çıkmak ve nesnel olanın ondan doğmasını sağlamak," yeni bir hareket noktasına işaret eder; ele alınışı gerçek Aşkınsal Felsefenin ya da Schelling'in bu bilimi şimdi adlandırdığı şekliyle "Felsefe açısından temel olan diğer bilimin" içeriğini oluşturur. Aşkınsal felsefenin organı öznel olandır, içsel eylemin üretimidir. Üretim ve bu üretim üzerine refleksiyon, aynı anda bilinçsiz ve bilinçli, imgelemin estetik edimidir.[409] Böylece bu iki ayrı süreç bir bütün olarak oldukça açık bir şekilde ifade edilmektedir: Doğadan özneye giden süreç ve *ego*dan nesneye giden süreç. Gelgelelim gerçek süreç ancak mantık aracılığıyla tasarlanıp çizilebilir; gelgelelim mantıksal bakış açısı Schelling'in sunuşunda hiçbir zaman ulaşamadığı bir şeydir.

a. Aşkınsal felsefenin ilkesi olarak *ego* konusunda Schelling, "içeriğin form yoluyla, formun da içerik yoluyla koşullandığı" bilgiden başladığı ölçüde, işe tıpkı Fichte'nin yaptığı gibi koyulmaktadır; bu formel A=A'dır. Fakat A var mı? *Ego* "özne ile nesnenin dolaysız koşulları içinde bir oldukları nokta"dır; *ego* tam da *Ego=Ego*dur, özne-nesnedir; ve bu da kendim için kendi kendime nesne olduğum özbilincimin edimidir. Özbilinçte benimle başka herhangi bir şey arasında bir ayrım bulunmaz; ayırt edilmiş olanlar doğrudan doğruya özdeştirler ve bu noktaya dek bu özbilinçle karşıtlık içinde olan hiçbir şey söz konusu değildir. Durumun dış nesnelerle ilgili olarak nasıl olduğu sorusu, gelişmenin daha öte seyri içinde daha sonra karara bağlanması gereken bir sorudur. Kavranması gereken tek şey *ego*nun Kavramıdır: "*Ego*nun Kavramı, yani genelde düşüncenin kendi kendine nesne olmasını sağlayan edim ile *ego*nun kendisi (nesne) mutlak olarak birdir; bu edimden bağımsız olarak *ego* hiçbir şeydir." O, düşüncenin kendini nesnel kılmasını sağlayan ve *ego*nun nesnel olanla, düşünceyle uyum içine getirildiği edimdir; ve bu duruş noktasından, *ego*nun nesnelliğe doğru nasıl yol aldığının gösterilmesi gerekiyordu. "Arı edim olarak, arı eylem olarak *ego*, bilginin kendisinde nesnel değildir, şu nedenden

[409] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, ss. 1-7, 17-21.

ötürü ki, o tüm bilginin ilkesidir. Eğer bilginin nesnesi olacaksa, bunun sıradan bilgiden tamamen farklı türden bir bilgi yoluyla olması gerekir." Bu özdeşliğin dolaysız bilinci sezgidir, ama içsel olarak o, "anlıksal sezgi" olur; "nesnesinin üretilmesi olan bir bilgidir: Duyusal sezgi veya algı öyle bir doğa taşıyan bir algıdır ki, algının kendisi algılanan şeyden farklı gibi görünür. Anlıksal sezgi ise tüm aşkınsal düşüncenin organıdır," genel olarak arı özbilincin edimidir. "*Ego*, kendisini hep kendi kendisinin nesnesi haline getiren bir üretim sürecinden başka bir şey değildir. Bilim nesnel olan bir şeyden değil," aksine "kökensel bir ikilik" olarak, "kendisi bizzat nesne haline gelen nesnel-olmayandan yola çıkabilir. İdealizm nesnel dünyayı içsel tinsel etkinlik ilkesinden meydana getirme mekanizmasıdır."[410]

Bir taraftan Schelling'in sistemi Fichte'nin felsefesiyle ilişkilidir, bir taraftan da Schelling, Jacobi gibi, dolaysız bilgiyi ilkesi haline getirmektedir –felsefe yapmak isteyen herkes anlıksal sezgisel algıya sahip olmalıdır. Bununla birlikte, sıradaki şey şudur ki, onun içeriği bundan böyle belirlenimsiz olan, özün özü değildir, aksine keza, somut olarak yani kendini kendi içerisinde dolaylı kılan olarak, öznelle nesnelin mutlak birliği ya da ayrımsızlığı olarak ifade edilse de, Mutlak, Tanrı, mutlak olarak öz-varolandır. Anlıksal sezgi iki farklı nokta arasında gidip gelen Fichteci imgelemdir. Anlıksal sezginin *form*undan daha önce yukarıda söz etmiştik (s. 365); o dilediğiniz herhangi bir konuda bilgi öne sürmenin en elverişli yoludur. Gelgelelim Tanrı'nın tin olarak dolaysız bilgisi başka uluslarda değil, yalnızca Hristiyan ulusların bilincinde bulunur. Bu dolaysız bilgi, somutun anlıksal sezgisi olarak ya da öznellikle nesnelliğin özdeşliği olarak daha da olumsal gibi görünür. Bu sezgi gerçekten de anlıksaldır, çünkü rasyonel bir sezgidir ve bilgi olarak da bilginin nesnesiyle mutlak şekilde birdir. Gelgelelim bu sezgi, kendisi bizzat bilgi olsa da, henüz bilinmemektedir; dolayımsızdır, postüle edilmiştir. O böylece bir dolaysız olduğundan ona sahip olmamız gerekir ve sahip olunabilecek şeye de sahip olunmayabilir. O nedenle, Felsefedeki dolaysız önvarsayım bireylerin öznelle nesnelin bu özdeşliğinin dolaysız sezgisini taşıyor olması olduğundan, bu, Schelling'in felsefesine, bu sezginin

[410] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, ss. 24-46, 49-52, 55-58, 63-65.

bireylerde olmasının özel bir yetenek, deha ya da kendilerine özgü bir zihin durumu gerektirdiğine işaret ediyor gibi ya da o sanki genel anlamda özel olarak ayrıcalıklı azınlığa ait rastlantısal bir yetiymiş gibi bir görüntü vermiştir. Zira dolaysız olan, sezgisel olarak algılanan, bir varoluş formundadır ve böylece bir özsel değildir; ve anlıksal sezgiyi anlamak isteyen kişi ona sahip olmadığı sonucuna varmak zorundadır. Veyahut onu anlamak için insanların başlarına ona sahip olmak gibi bir dert açmaları gerekir; ama kimse ona sahip olup olmadığını söyleyemez –bu onu anlayarak bile olmaz, çünkü biz sadece onu anladığımızı düşünebiliriz. Gelgelelim Felsefe kendi doğası gereği evrensel olma yeteneğindedir; çünkü onun temeli düşüncedir ve insan da düşünce yoluyla insandır. Schelling'in ilkesi o halde aslında açık bir şekilde evrenseldir; ama eğer öznelle nesnelin özdeşliğinin bilinci ya da sezgisi gibi kesin bir tanım, kesin bir bilinç istenirse, bu belirli tikel düşünce henüz onda bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, Schelling'in temsil ettiği Felsefe kendini özellikle de, mutlağın somut olarak bilgisinde ve dahası öznelle nesnelin birlik formunda, sıradan tasarlayan bilinçten ve onun refleksiyon biçiminden ayırmıştır. Schelling'in ulaştığı popülerlik Fichte'ninkinden bile azdı (*yukarıda*, ss. 435, 436), çünkü somut kendi doğası gereği doğrudan doğruya spekülatiftir. Somut içerik, Tanrı, yaşam ya da bunun içerdiği hangi tikel form varsa gerçekten de doğal bilincin içerik ve nesnesidir; ama güçlük somutta içerilen şeyi onun farklı belirlenimlerine uygun olarak somut düşünce içerisine getirmede ve birliğe ele geçirmede yatar. Bölüp ayırmak ve sonlu düşünce-belirlenimlerini karşıtlıkları içinde sürdürmek anlağın duruş noktasına aittir; ne var ki Felsefe bu farklı düşüncelerin bir araya getirilmesini talep eder. Düşünce sonsuzla sonluyu, nedenle etkiyi, olumluyla olumsuzu ayrı tutarak işe başlar; bu, reflektif bilincin alanı olduğundan, eski metafiziksel bilinç bunda yer alabilmiştir: Ancak spekülatif bakış açısı, önünde bu karşıtlığı bulmak ve onu uzlaştırmaktır. Schelling'le birlikte spekülatif form o nedenle yeniden önem kazanmış ve felsefe yeniden kendisine özgü özel bir karakter edinmiştir; Felsefenin ilkesi olan kendinde rasyonel düşünce, düşünce formunu edinmiştir. Schelling'in felsefesinde içerik, hakikat, bir kez daha başlıca önem taşıyan mesele haline

gelmiştir, oysa Kantçı felsefede ilgi noktası öznel bilgiyi araştırma gereksinimi olarak özellikle ifade edilmişti. Genel yönleri itibarıyla Schelling'in felsefesinin duruş noktası budur.

b. Daha öte analizde özneyle nesne arasındaki ayrım meydana çıktığı ve kabul edildiği için, bunu *ego*nun kendi başkası ile olan ilişkisi takip eder; Fichte'de bu, *ego*nun kendini-sınırlamasının koyulduğu ikinci önermeyi oluşturmaktadır. *Ego*, kendisini *ego*-olmayan tarafından koşullanmış olarak koyduğu için, kendisini kendisine karşıtlık içinde koyar; bu sonsuz itmedir, çünkü bu koşulluluk *ego*nun bizzat kendisidir. Schelling bir taraftan şunu söyler: "*Ego*, *ego* olarak, ancak sınırlandığı ölçüde sınırsızdır," *ego*-olmayanla ilişkili olduğu ölçüde. O halde yalnızca bilinç vardır, özbilinç kısır bir belirlenimdir; *ego* kendi kendisinin sezgisi yoluyla kendisine sonlu olur. "Bu çelişki ancak bu sonluluk içinde kendisine sonsuz olan *ego* tarafından, yani *ego*nun kendisinin sonsuz bir Oluş olduğunun sezgisel bir algısını taşımasıyla çözülebilir." *Ego*nun kendi kendisiyle ve itmenin sonsuz dizgin veya kuvvetiyle olan ilişkisi daimî bir ilişkidir. Diğer taraftan şu söylenmektedir: "*Ego* ancak sınırsız olduğu ölçüde sınırlıdır;" bu sınırlama o halde onun ötesine geçebilmek için zorunludur. Burada bulduğumuz çelişki, *ego ego*-olmayanı hep sınırlasa bile kalmaya devam eder. "Her iki etkinlik de –sonsuzluk için sınırlanabilir, reel, nesnel etkinliği oluşturan etkinlik ile sınırlayan ve ideal olan etkinlik– karşılıklı olarak birbirlerini önvarsayarlar. İdealizm salt biri, realizm de salt diğeri üzerine düşünür, aşkınsal idealizm ise her ikisi üzerine düşünür."[411] Tüm bunlar karmakarışık bir soyutlamalar yığınıdır.

c. "*Ego* ne sınırlayan etkinlikle ne de sınırlanan etkinlikle özbilince varabilir. Dolayısıyla özbilinçli *ego*nun ortaya çıkmasını sağlayan, diğer ikisinin bileşimi olan üçüncü bir etkinlik vardır; bu üçüncü etkinlik diğer ikisi arasında gidip gelir –karşıt eğilimler arasındaki mücadele." Yalnızca özsel ilişki, göreli özdeşlik söz konusudur; orada mevcut olan farklılık hep kalmaya devam eder. "Bu mücadele böyle bir eylemle değil, ancak bu eylemlerin sonsuz bir ardışıklığıyla uzlaştırılabilir," yani *ego*nun iki eğilimi arasındaki, içsel ve dışsal

[411] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, ss. 69, 70, 72-79.

arasındaki karşıtlığın uzlaştırılması, sonsuz ilerlemenin seyri içinde, görünüşte bir uzlaşmadan ibarettir. Tam olabilmesi için içsel ve dışsal doğanın bütünü tüm ayrıntılarıyla sunulmalıdır: Fakat Felsefe sadece en önemli çağları ortaya koyabilir. "Duyumda aracılık yapan tüm bağlar ortaya konabilseydi, bu zorunlu olarak bizi doğadaki tüm niteliklerin bir türetimine götürürdü, ki bu imkânsızdır." Şimdi, kendisinde doğrudan doğruya birliği taşıyan bu üçüncü etkinlik, tikelliğin hâlihazırda onda içeriliyor olduğu bir düşüncedir. O, Kant'ın sezgisel anlağıdır, anlıksal sezgidir ya da sezgisel olarak algılayan anlıktır; Schelling çelişkilerin bu mutlak birliğine kesin olarak gerçekten de anlıksal sezgi adını vermektedir. *Ego* burada farklı olan bakımından tek-yanlı değildir; o, bilinçsiz olanla bilinçli olanın özdeşliğidir, ama zemini bizzat *ego*nun kendisine dayanan bir özdeşlik değildir.

Bu *ego* mutlak ilke olmalıdır: "Tüm felsefe, mutlak özdeşlik olarak nesnel-olmayan bir ilkeden yola çıkar. Zira o eğer nesnelse, hemen ayrılık koyulmuş olur ve bir başkası ile karşı karşıya kalır; ama ilke karşıtların uzlaştırılmasıdır ve dolayısıyla da kendinde ve kendi için nesnel-olmayandır. "Şimdi, tüm felsefenin kavranmasına bağlı bir koşulsa eğer, bunun gibi bir ilkeyi nasıl bilince çağırmak ve anlamak gerekir? Onun ne Kavramlarla [*Begriffe*] kavranabileceği ne de tasarlanabileceği olgusu hiçbir kanıta gerek duymaz." Kavram Schelling için sıradan anlağın bir kategorisi anlamına gelir; oysa Kavram kendinde sonsuz olan somut düşüncedir. "O halde geriye, onun dolaysız bir sezgide ortaya konması gerektiğinden başka bir şey kalmaz. Eğer kendinde ne öznel ne nesnel olan mutlak olarak özdeş olanı kendisine nesnesi olarak alan böyle bir sezgi olsaydı ve eğer ancak anlıksal bir sezgi olabilen böyle bir şey için dolaysız deneyime başvurmak gerekseydi," soru şöyle olurdu: "Bu sezgi nasıl yeniden nesnel kılınabilir, yani eğer bu sezgide herkesçe kabul edilen evrensel bir nesnellik yoksa, onun öznel bir aldanmaya dayanmadığı şüphe duyulmayacak şekilde nasıl öne sürülebilir?" Kendinde bu anlıksal sezgi, o nedenle, insanlar ona başvurabilsinler diye, bir deneyim içinde verili olmalıdır. "Anlıksal sezginin nesnelliği sanattır. Başka hiçbir şey yoluyla yansıtılamayan şeyi –kendisini hâlihazırda bizzat *ego*nun kendisinde ayırmış olan bu mutlak olarak özdeşi– bana sadece sanat yansıtabilir."

Özdeşliğin nesnelliği ve bunun bilgisi sanattır; *ego* burada bir ve aynı sezgide kendisinin bilincindedir ve bilinçsizdir.[412] Nesnel olmuş olan bu anlıksal sezgi nesnel duyusal sezgidir –gelgelelim Kavram, kavranan zorunluluk, tamamen farklı bir nesnelliktir.

Böylece hem felsefenin içeriği açısından hem de öznel felsefe yapma açısından bir ilke önvarsayılmaktadır: Bir taraftan, benimsenmiş olan tavır anlıksal sezginin tavrıdır, diğer taraftan ise bu ilkenin gerçekliğinin kanıtlanması gerekir ve bu da sanat eserinde olur. Aklın nesnelleşmesinin en yüksek formu budur, onda duyusal tasarım zihinsellikle birleşmiş olduğundan duyusal varoluş salt tinselliğin ifadesidir. Öznenin ulaştığı en yüksek nesnellik, özneyle nesnenin en yüksek özdeşliği, Schelling'in imgelem gücü adını verdiği şeydir. Sanat böylece en iç ve en yüksek olan olarak, zihinselle reeli aynı anda üreten olarak kavranır ve felsefe yapmanın da bu sanat dehası olduğu düşünülür. Gelgelelim en üstün olan, sanat ve imgelem gücü değildir. Zira İdea, tin, sanatın kendi İdeasını ifade ettiği biçimde gerçekten ifade edilemez. Sanat daima sezgisel algıya ait bir yöntemdir; ve bu duyusal varoluş formundan ötürü sanat eseri tine karşılık gelemez. Bu yüzden, gelinen son nokta imgelem yetisi olarak, sanat olarak belirtildiğinden, bu, öznede bile ikincil bir bakış açısıdır ve dolayısıyla da kendinde bu nokta öznellikle nesnelliğin mutlak özdeşliği değildir. Öznel düşüncede, o nedenle, rasyonel, spekülatif düşünce talep edilir, ama size eğer bu yanlış gibi geliyorsa, anlıksal sezgiye sahip olmadığınızı söylemek dışında başka herhangi bir şey söylenemez. Herhangi bir şeyin kanıtlanması, onun kavranır kılınması böylece terk edilmektedir; onun doğru bir kavranışı doğrudan talep edilmektedir ve İdea böylece önesürümlü bir şekilde ilke olarak önceden-saptanmıştır. Mutlak, öznelle nesnelin mutlak özdeşliğidir, reel ile idealin, form ile özün, evrensel ile tikelin mutlak ayrımsızlığıdır; bu özdeşlikte ne biri ne diğeri vardır. Gelgelelim birlik soyut, boş ve yavan değildir; bu, mantıksal özdeşliğe, farklılığın hep dışarıda kaldığı her ikisine ortak olan bir şeye göre sınıflandırmaya işaret ederdi. Özdeşlik somuttur: O, öznellik olduğu kadar nesnelliktir de; bu ikisi de onda ortadan kaldırılmış ve ideal olarak mevcuttur. Bu özdeşlik sıradan tasarımda kolaylıkla gösterilebilir:

[412] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, ss. 471, 472, 475.

Örneğin diyebiliriz ki, tasarım özneldir; başka tasarımlar karşısında belirli dışlama içeriğine de sahiptir; ne var ki, tasarım yalındır–tek bir edimdir, tek bir birliktir.

Schelling'in felsefesinde eksik olan şey o halde, hakikat olup olmadığı konusunda herhangi bir girişimde bulunmaksızın öznellikle nesnelliğin ayrımsızlık noktasının ya da akıl Kavramının, mutlak olarak önvarsayılmasıdır. Schelling sık sık Spinoza'nın işleyiş formunu kullanır ve aksiyomlar kurar. Felsefede bir konum saptamak istediğimizde kanıt talep ederiz. Fakat eğer anlıksal sezgi ile işe başlayacak olursak, anlıksal sezginin varoluşu postulatımız yapıldığından bu, kabullenmek zorunda olduğumuz bir kehaneti oluşturur. Öznelle nesnelin bu özdeşliğinin hakikat olduğunun gerçek kanıtı ancak her birinin kendi mantıksal, yani özsel belirlenimleri içinde incelenmesiyle meydana getirilebilirdi; ve onlarla ilgili olarak, bu durumda, öznel olanın kendini nesnel olana dönüştürme ve nesnel olanın da olduğu gibi kalmayıp kendini öznel kılma anlamına geldiğini göstermek gerekirdi. Aynı şekilde sonluda da onun kendinde bir çelişki içerdiğinin ve kendini sonsuz kıldığının gösterilmesi gerekirdi; sonlunun ve sonsuzun birliğini bu şekilde edinmeliydik. Bunu yaparken bu karşıtların birliği peşinen öne sürülmez, aksine karşıtların bizzat kendilerinde, onların hakikatinin onların birliği olduğu, ama kendi başlarına alındıklarında tek-yanlı oldukları –onların farklılığının tersine dönüp kendini paldır küldür bu birlik içine attığı- gösterilir, buna karşılık anlak ise bu farklılıklarda hep sabit ve sağlam bir şeye sahip olduğunu düşünür. Düşünen temaşanın sonucu, bu ilk durumda, her bir uğrağın kendini gizlice karşıtına dönüştürecek olmasıdır, yalnızca her ikisinin özdeşliğinin hakikat olduğudur. Anlak ise bu dönüşüme elbette safsata, şarlatanlık, hokkabazlık falan filan der. Sonuç olarak, bu özdeşlik Jacobi'ye göre şüphe yok ki koşullu ve düşünülerek üretilmiş olan bir özdeşlik olacaktır. Fakat gelişmenin sonucunu salt bir sonuç olarak kavramada tek-yanlı bir bakış açısının söz konusu olduğunu belirtmemiz gerekiyor; o keza kendi içerisinde dolayım da olan bir süreçtir, öyle bir doğa taşır ki bu dolayım tekrar ortadan kaldırılır ve dolaysız olarak öne sürülür. Aslında Schelling genel bir şekilde bu kavrayışa sahipti, ama onu kesin bir mantıksal yöntem içinde sonuna dek takip etmedi, çünkü

onda bu, ancak anlıksal sezgi aracılığıyla doğrulanabilecek dolaysız bir hakikat olarak kalmaktadır. Schelling'in felsefesindeki büyük güçlük budur. Ve bu durumda yanlış anlaşılmış ve ona gösterilen tüm ilgi geri alınmıştır. Öznel ile nesnelin farklı olduğunu göstermek oldukça kolaydır. Eğer farklı olmasalardı, onlardan A=A'dan başka hiçbir şey üretilemezdi; ama onlar *bir olarak* karşıtlık içindedir. Sonlu olan her şeyde bir özdeşlik mevcuttur ve bir tek bu edimseldir; ama sonlunun bu özdeşlik olduğu gerçeğinin yanında, sonlunun öznellik ile nesnellik, Kavram ile realite arasındaki uyum yokluğu olduğu da doğrudur; sonluluk buna dayanır. Schelling'in bu ilkesinde o halde form veya zorunluluk eksiktir, sadece öne sürülmektedir. Schelling Platon'la ve Yeni Platoncularla ortak olarak şu noktaya sahip gibi görünmektedir: Bilgi, ebedî İdeaların içsel sezgisinde bulunmalıdır, ki buna göre, bilgi Mutlakta dolayımsızdır. Gelgelelim Platon kendini sonlu, empirik veya yansımış tüm bilgiden kurtarmış olan ruhun bu sezgisinden söz ederken ve Yeni Platoncular da içinde bilginin Mutlağın dolaysız bilgisi olduğu düşüncenin esrimesini anlatırken, şu kesin ayrımı belirtmek gerekir ki, bir realite olarak tüm karşıtlığın ortadan kaldırıldığı Platon'un evrensele dair bilgisi ya da zihinselliği, diyalektikle ya da bu karşıtların ortadan kaldırılmasının kabul edilmiş zorunluluğuyla ilişkilidir; Platon bununla başlamaz, çünkü Platon'da, karşıtların kendilerini içinde ortadan kaldırdıkları hareket mevcuttur. Mutlak bizzat bu kendini-ortadan-kaldırma hareketi olarak görülmelidir; bu biricik edimsel bilgidir ve Mutlağın bilgisidir. Schelling'de ise bu idea kendisinde, bu karşıtların kendilerini kendi birliklerine geçme konusunda belirleyebilmelerini ve böylelikle de kavranmalarını sağlayan hiçbir diyalektik taşımaz.

2. Schelling öznel ile nesnelin özdeşliği olarak Mutlağın ideasıyla işe başlamaktadır ve dolayısıyla, sisteminin sonraki sunuşlarında bu ideayı daha öte kanıtlama zorunluluğu kendini açıkça belli etmiştir; iki "Spekülatif Fizik Dergisi"nde o bunu yapmaya girişmiştir. Fakat bu yöntem hemen benimsenmiş olsa da, işleyiş biçimi spekülatif İdea'dan içkin gelişme değildir, aksine dışsal refleksiyon tarzını takip etmektedir. Schelling'in kanıtları öyle fazlasıyla biçimsel bir şekilde ileri sürülür ki, bu kanıtlar gerçekte tam da kanıtlanması gereken şeyi

önvarsayarlar. Aksiyom söz konusu başlıca noktayı varsayar ve geri kalanların tümü ortaya kendiliğinden çıkar. İşte bir örnek: "Mutlağın en iç özü ancak mutlak, tamamen saf ve bozulmamış özdeşlik olarak düşünülebilir. Zira Mutlak yalnızca mutlaktır ve onda düşünülen şey de zorunlu olarak ve şaşmaz bir şekilde aynıdır, başka bir deyişle zorunlu olarak ve şaşmaz bir şekilde mutlaktır. Eğer Mutlağın ideası genel bir Kavram" (ya da tasarım) "olsaydı, mutlağın bu birliğine rağmen bu onda bir farklılıkla karşılaşılmasını önlemezdi. Çünkü çok farklı şeyler Kavramda gene de daima bir ve aynıdır, tıpkı bir dikdörtgenin, bir çokgenin ve bir dairenin hepsinin de bir şekil olması gibi. Kavramda eksiksiz bir birlikle bağıntılı olan tüm şeylerin farklılığının olanağı, onlardaki tikelin evrenselle birleştirilme biçiminde yatar. Mutlakta bu tümüyle ortadan kaybolur, çünkü ondaki tikelin aynı zamanda evrensel, evrenselin de aynı zamanda tikel olması ve dahası bu birlik aracılığıyla form ve varoluşun da onda aynı zamanda bir olması tam da Mutlağın ideasına aittir. Dolayısıyla, Mutlak ile ilgili olarak, onun Mutlak olduğu gerçeğinden keza tüm farklılığın onun varoluşundan mutlak olarak dışlandığı sonucu da çıkar ve bu bir çırpıda olur."[413]

Yukarıda adı geçen iki eserden birincisinde, "Spekülatif Fizik Dergisi"nde Schelling, öznelle nesnelin mutlak özdeşliğini başlangıç noktası yaptığı ölçüde, yeniden Spinoza'nın tözünü, yalın, mutlak Varoluşu gündeme getirerek işe başlar. Burada Spinoza gibi o da geometrinin yöntemini kullanarak aksiyomlar ortaya atmış ve önermeler aracılığıyla kanıt getirmiş, ardından bunlardan da diğer önermeleri türetmeye geçmiştir, vb. Ancak bu yöntemin hiçbir reel uygulanışı söz konusu değildir. Bu noktada Schelling, terimi Eschenmayer'den (s. 443) alarak kudretler adını verdiği kimi farklılık formlarını ortaya koyar;[414] bunlar Schelling'in faydalandığı hazır, el altındaki farklılıklardır. Fakat Felsefe herhangi bir formu, burada matematikten olduğu gibi, başka bilimlerden almamalıdır. Schelling'de önde gelen form, Kant tarafından hatırlatılmış olan, birinci, ikinci ve üçüncü kudret olarak üçlülük formudur.

[413] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, 1. Kısım, ss. 52, 53.

[414] Schelling ve Hegel tarafından yayınlanan, *Kritisches Journal der Philosophie*, Cilt I, 1. Kısım, s. 67; Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, Önsöz, s. xiii.

Schelling de Fichte gibi, Mutlağın önermesi ya da tanımı olarak ifade edilen, Ben=Ben ile ya da mutlak sezgiyle başlar: "Akıl özne ile nesnenin mutlak ayrımsızlığıdır," öyle ki ne biri ne diğeridir, çünkü her ikisi de gerçek belirlenimlerini onda taşırlar; aralarındaki karşıtlık, tüm diğer karşıtlıklar gibi, bütünüyle ortadan kaldırılmıştır. Özne ile nesnenin gerçek realitesi bir tek şuna dayanır ki, özne Fichte'de olduğu gibi nesneye karşı özne belirleniminde koyulmaz; o kendi başına varolan olarak değil, özne-nesne olarak, ikisinin özdeşliği olarak belirlenir; aynı şekilde nesne de nesne olarak ideal belirlenimine göre değil, aksine bizzat mutlağın kendisi ya da öznelle nesnelin özdeşliği olduğu kadarıyla koyulur. Gelgelelim "ayrımsızlık" ifadesi muğlaktır, çünkü hem biri hem de diğeri bakımından ayrımsızlık anlamına gelir; ve bu yüzden sanki ayrımsızlığın içeriği, onu somut kılan tek şey, ilgisiz gibi görünür. Schelling'in sıradaki şartı, öznenin refleksiyonla engellenmemesi gerektiğidir; bu onu, duyusal şeylerin ayrı olduğuna duyusal algıyla aynı ölçüde işaret eden anlağın belirlenimi altına getirecektir. Varoluş formuna gelince; mutlak ayrımsızlık Schelling'de A=A olarak koyulmaktadır; ve bu form Schelling için mutlak özdeşliğin bilgisidir, ancak bu bilgi de mutlak özdeşliğin Varlığından veya varoluşundan ayrılabilir değildir.[415]

O halde form ve realite veya varoluş olarak karşıtlık bu yüzden hiç şüphe yok ki bu Mutlakta görünmektedir, ama salt göreli veya özsel-olmayan bir karşıtlık olarak belirlenmiştir: "Özne ile nesne arasında niceliksel farklılıktan başka bir farklılık mümkün değildir. Zira bu ikisi bakımından hiçbir niceliksel farklılık düşünülemez, çünkü mutlak özdeşlik, "varoluşu bakımından değil yalnızca Varlık formu bakımından özne ve nesne olarak koyulmaktadır. Sonuçta geriye sadece niceliksel farklılık," yani büyüklük farklılığı "kalır:" Ama aynı zamanda farklılığın gerçekte niteliksel olarak da anlaşılması gerekir ve böylece onun kendini ortadan kaldıran bir farklılık olduğu gösterilmelidir. Bu niceliksel farklılık, diyor Schelling, *actu* formdur: "Öznelle nesnelin bu niceliksel farklılığı tüm sonluluğun temelidir. Her bir belirlenmiş kudret öznelle nesnelin belirlenmiş bir niceliksel farklılığına işaret

[415] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 1, ss. 1, 2; § 4, s. 4; § 16-18, ss. 10-12.

eder. Her bir tekil Varlık öznellikle nesnelliğin niceliksel bir farklılığının sonucudur. Tekil, belirlenmiş bir Varlık formu altında mutlak özdeşliği ifade eder:" Öyle ki her bir yan bizzat göreli bir bütünlüktür, A=B'dir ve aynı zamanda bir faktör birinde, diğer faktör diğerinde baskın gelir, ama her ikisi de mutlak özdeşlikte kalırlar.[416] Bu yeterli değildir, çünkü başka belirlenimler de vardır; farklılık hiç şüphe yok ki nitelikseldir, bu her ne kadar mutlak belirlenim olmasa da. Niceliksel farklılık gerçek bir farklılık olmayıp tamamen dışsal bir ilişkiden ibarettir; ve keza öznel ile nesnelin baskın gelmesi bir düşünce belirlenimi değil, salt duyusal bir belirlenimdir.

Farklılığın koyulması hesaba katıldığı kadarıyla, Mutlağın kendisi Schelling tarafından öznelle nesnelin niceliksel ayrımsızlığı olarak tanımlanır: Mutlak özdeşlikle ilgili olarak hiçbir niceliksel farklılık düşünülemez. "Niceliksel farklılık ancak mutlak özdeşliğin ve mutlak bütünlüğün dışında mümkündür. Tekili bütünden keyfî bir şekilde ayırmanın haricinde, mutlak özdeşliğin dışında kendinde hiçbir şey yoktur. Mutlak özdeşlik ancak öznelle nesnelin niceliksel ayrımsızlık formu altında vardır." Mutlak özdeşliğin ve bütünlüğün dışında görünen niceliksel farklılık, o nedenle Schelling'e göre, kendinde mutlak özdeşliktir ve sonuç olarak da ancak öznelle nesnelin niceliksel ayrımsızlık formunda düşünülebilir. "Bu karşıtlık o halde kendinde ya da spekülasyonun duruş noktasından, ortaya çıkmaz. Bu duruş noktasından, A en az B kadar vardır; çünkü B gibi A da ancak iki form altında varolan ama her ikisinin de altında aynı olan bütün mutlak özdeşliktir. Mutlak özdeşlik evrenin bizzat kendisidir. Onun Varlık formu," aşağıdaki şemanın gösterdiği üzere, "bir çizgi imgesi altında düşünülebilir:"

$$\frac{\overset{+}{A=B} \qquad \overset{+}{A=B}}{A=A}$$

"bunda her bir yönde aynı özdeşlik koyulur, ama karşıt yönlerde A'nın veya B'nin baskın gelmesine göre."[417] Ayrıntılara girecek olursak, temel bir bakış açısından başlıca noktalar şu şekildedir.

[416] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 22-24, ss. 13-15; §37, 38, ss. 22, 23; § 40-42, ss. 25, 26.

[417] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 25, 26, 28, 30-32, ss. 15-19; § 44, 46, ss. 27-29.

İlk kudret Mutlağın ilk niceliksel farklılığıdır ya da "ilk göreli bütünlük maddedir. Kanıt: A=B ister göreli özdeşlik olarak ister göreli ikililik olarak olsun reel bir şey değildir. A=B özdeşliği, bütünde olduğu gibi tekilde de ancak çizgi ile ifade edilebilir," –birinci boyut. "Ama bu çizgide, A baştan sona varolan olarak koyulur," yani o aynı zamanda B'yle ilişkilidir. "O yüzden bu çizgi baştan sona göreli bütünlük olarak A=B olduğunu önvarsayar; göreli bütünlük o nedenle ilk önvarsayımdır ve eğer göreli özdeşlik varsa, ancak göreli bütünlük yoluyla vardır," –bu ikililiktir, ikinci boyuttur. "Aynı şekilde, göreli ikililik göreli özdeşliği önvarsayar. Göreli özdeşlik ve ikililik göreli bütünlükte içerilir, gerçekten *actu* değil henüz *potentia.* Dolayısıyla iki karşıt karşılıklı olarak birbirini bir üçüncü" boyutta "ortadan kaldırır. A ile B'nin realitesinin maddedeki dolaysız temeli olarak mutlak özdeşlik çekim kuvvetidir. A baskın gelirse çekme kuvvetini, B baskın gelirse genleşme kuvvetini elde ederiz. Çekme ve genleşme kuvvetlerinin niceliksel koyulması sonsuza geçer; onların dengesi tekilde değil bütünde vardır."[418] Dolaysızlık içindeki ilk ayrımsızlık olarak maddeden Schelling şimdi daha öte belirlenimlere geçer.

İkinci kudret (A^2) ışıktır, varolan olarak koyulan bu özdeşliğin kendisidir; A=B olduğu ölçüde, A^2 de koyulur. "Göreli özdeşlik formu altında koyulan" aynı özdeşlik, yani A ile B'de ortaya çıktığını gördüğümüz kutupluluğun özdeşliği, kohezyon kuvvetidir. Kohezyon" ışığın "kendiliğin[in] ya da kişiliğin maddede bıraktığı izlenimdir ki madde ilkin bu sayede evrensel özdeşlikten tikel olarak ortaya çıkar ve kendisini form alanına yükseltir." Gezegenler, metaller ve diğer cisimler, dinamik kohezyon formu altında, bir yandan içinde büzülmenin, diğer yandan genleşmenin baskın geldiği tikel kohezyon ilişkilerini ifade eden bir dizi oluştururlar. Bu kudretler Schelling'de kuzey ve güney, doğu ve batı kutupluluğu olarak görünürler: Gelişimleri ayrıca kuzeybatı, güneydoğu, vb. olarak da görünür. Schelling son kudret olarak Merkür'ü, Venüs'ü, Yeryüzü'nü, vb. sayar. Şöyle devam ediyor: "Ayrımsızlık noktasının dışındaki kohezyona edilgin diyorum. Demire yakın olan metallerden bazıları, onlardan sonra değerli denen

[418] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 50, Not 1, § 51, ss. 34-36; § 54, s. 40; § 56, Ek 2, § 57 ve not, ss. 42-44.

metaller," ardından da "elmas ve son olarak da en büyük edilgin kohezyon olan karbon negatif yana" (ya da kutba) "düşer. Pozitif yana da gene içinde demirin kohezyon doğasının giderek azaldığı," yani parçalanmaya yaklaştığı ve nihayet "nitrojende ortadan kaybolduğu kimi metaller düşer." Etkin kohezyon manyetizmadır ve maddi evren sonsuz bir mıknatıstır. Manyetik süreç ayrımsızlıktaki farklılık ve farklılıktaki ayrımsızlıktır, böylece de genelde mutlak özdeşliktir. Mıknatısın ayrımsızlık noktası "ne ne de" ve "yanı sıra"dır; kutuplar, olanak halde, sadece iki karşıt etken altında koyulmuş olan aynı özdür. Her iki kutup da "sadece +'nın mı yoksa –'nin mi baskın geldiğine bağlıdır;" onlar arı soyutlamalar değildir. "Toplam mıknatısta empirik mıknatıs ayrımsızlık noktasıdır. Empirik mıknatıs demirdir. Tüm cisimler demirin salt başkalaşımlarıdır –olanak halde demirde içerilirler. Birbirine temas eden her iki farklı cisim birbirinde karşılıklı olarak kohezyonun göreli azalma ve artmasına sebep olurlar. İki farklı cismin teması aracılığıyla kohezyonun bu karşılıklı değişikliği elektriktir; kohezyon-azaltan etken +E hidrojen kudretidir, –E ise oksijen kudretidir. Dinamik sürecin bütünlüğünü yalnızca kimyasal süreç temsil etmektedir."[419]

"Dinamik bütünlüğün koyulmasıyla, ışık ilavesi doğrudan doğruya bir ürün olarak koyulur. Toplam ürün ifadesi bu yüzden çekim kuvvetiyle birleşmiş ışığa işaret eder; bütün kudretin göreli bütünlüğünün koyulmasıyla, çekim kuvveti doğrudan doğruya mutlak özdeşliğin Varlığının salt formuna indirgenir." Bu, üçüncü kudret olan organizmadır.[420] Schelling eğer bütün evrenin inşasını göstermek isteseydi, çok fazla tekil ayrıntıya girmiş olurdu. Bununla birlikte, o bir taraftan bu temsili tamamlamamış, bir taraftan da kendini esas olarak kendinde varoluşla sınırlamış ve bunu önvarsayılmış bir şemaya göre dışsal inşanın biçimciliğiyle harmanlamıştır. Bu temsilde, yalnızca organizmaya dek ilerlemiş ve bilginin diğer yanının, yani tin felsefesinin

[419] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 62-64, ss. 47, 48; § 92, 93, ss. 59, 60; § 67-69, ss. 49, 50; § 95, ss. 64-68; (*Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, II. Kısım, ss. 92, 93, 98, 117-119; *Erster Entwurf eines Systems der Natur-philosophie*, s. 297); § 76-78, s. 53; § 83 ve Ek, s. 54; § 103, Not, s. 76; § 112, s. 84.

[420] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt II, No: II, § 136, 137, ss. 109-110; § 141, Ek I, s. 112.

sunuluşuna varmamıştır. Schelling bu inşada ima edilen ideaya uygun olarak, doğal evreni ve özellikle de organizmayı geliştirmeye tekrar tekrar yeniden başlamıştır. O, eksiksizlik, bilgelik, dışsal uyum sağlama gibi anlamsız terimleri kapı dışarı etmektedir; başka bir deyişle, şeylerin bizim bilgi yetimize şöyle şöyle göründüğü yönündeki Kantçı formülü, şu şu Doğanın yapısıdır şeklindeki başka bir formüle dönüştürmüştür. Kant'ın tini doğada tanıtlama yönündeki yetersiz girişiminin ardına düşerek, idealde mevcut olan aynı şematizmi, aynı ritmi nesnel varoluşta da tanımak amacıyla, doğayı bu şekilde ele alma biçimini baştan başlatmaya özel bir ilgi göstermiştir. Bundan dolayı doğa orada kendini tine yabancı bir şey olarak değil, genel yönü itibarıyla tinin nesnel bir kipe projeksiyonu olarak sunar.

Bu teoriyle Schelling'in, Doğayı duyusal algı ya da Kavramın ve belirlenimlerinin ifadesi olarak sergileyen ilk kişi olduğu için modern Doğa Felsefesinin kurucusu olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Doğa Felsefesi yeni bir bilim değildir; sürekli olarak onunla karşılaşmıştık –örneğin Aristoteles'in eserlerinde ve başka yerlerde. İngiliz Felsefesi da fiziksel olanın salt düşüncede kavranmasıdır; kuvvetler, Doğa yasaları onun temel belirlenimleridir. Fizik ile Doğa Felsefesi arasındaki karşıtlık o nedenle Doğaya ilişkin düşünceye dayalı olmayan görüş ile düşünceye dayalı olan görüş arasındaki karşıtlık değildir; Doğa Felsefesi, eğer onu bütün kapsamı içinde alacak olursak, Doğanın düşünceye dayalı temaşasından başka bir anlama gelmez; ne var ki sıradan fiziğin işi de budur, çünkü ona ait belirlenimler olan kuvvetler, yasalar, vb. düşüncelerdir. Tek fark şudur ki, fizikte düşünceler, ayrıntıları bakımından malzemesi ve içeriği düşüncenin kendisi tarafından belirlenemeyen, aksine deneyimden alınması gereken, anlağın biçimsel düşünceleridir. Gelgelelim somut düşünce belirlenimini ve içeriğini kendinde taşır ve yalnızca dışsal görünüş kipi duyulara aittir. O halde eğer Felsefe anlak formunun ötesine geçiyorsa ve spekülatif Kavramı kavramışsa, Doğa hakkındaki düşünce belirlenimlerini, anlak kategorilerini değiştirmesi gerekir. Bu işe koyulan ilk kişi Kant'tı; ve Schelling de sıradan Doğa metafiziği ile yetinmek yerine Doğanın Kavramını kavramaya çalışmıştır. Onun açısından Doğa, düşünceformlarının sistemi bakımından dışsal varoluş kipinden başka bir şey

değildir, tıpkı zihnin aynı sistemin bilinç formundaki varoluşu olması gibi. Schelling'e şükran duymamızın sebebi, o halde onun düşünceyi Doğanın kavranışına uygulaması değil, düşüncenin kendini Doğaya uygularken kullandığı kategorileri değiştirmiş olmasıdır; o, Aklın formlarını işe dâhil etti ve sıradan anlak kategorilerinin yerine onları uyguladı –örneğin manyetizmada, tasım formunu uygulamış olması gibi. O, bu formları Doğada göstermekle kalmamış, aynı zamanda Doğayı bu tür bir ilkeden geliştirmeye çalışmıştır.

"Yeni Spekülatif Fizik Dergisi"nin sağladığı "Felsefe Sisteminin Daha Öte Açınımı"nda Schelling, başka formlar seçti; zira formun tam olarak gelişmemiş olmasından ve diyalektik yoksunluğundan ötürü o, hiçbirini yeterli bulmadığı için birbiri ardına değişik formlara başvurmuştu. Öznellikle nesnelliğin dengesi yerine şimdi, varoluş ile formun, evrensel ile tikelin, sonlu ile sonsuzun, olumlu ile olumsuzun özdeşliğinden söz eder ve mutlak ayrımsızlığı, rastlantıya bağlı olarak, bazen bir karşıtlık formunda, bazen de başka bir karşıtlık formunda tanımlar. Tüm bu karşıtlıkları kullanabilmek mümkündür; ne var ki onlar sadece soyuttur ve mantıksal ilkenin kendisinin gelişimindeki farklı aşamalara işaret ederler. Form ve öz Schelling tarafından şu şekilde ayırt edilir: Form, kendi başına görüldüğünde, tikeldir ya da farklılığın, öznelliğin ortaya çıkmasıdır. Bununla birlikte, reel varoluş ise mutlak form veya kendinde dolaysız olarak mutlak bilgidir, düşünceye dayalı bilgi anlamında özbilinçli bir varoluştur, tıpkı Spinoza'da bunun nesnel bir şey formuna sahip olması ya da düşüncede olması gibi. Spekülatif Felsefe bağımsız bir felsefe öne sürmez, çünkü o saf olarak örgütleniştir; bilgi Mutlağa dayalıdır. Böylece Schelling aşkınsal İdealizme tekrar mutlak İdealizm anlamını vermiştir. Varoluş ile formun bu birliği o halde, Schelling'e göre, Mutlaktır; ya da eğer realiteyi evrensel, formu da tikel diye görürsek, Mutlak bu durumda evrenselle tikelin ya da Varlıkla bilginin mutlak birliğidir. Özne ve nesne ya da evrensel ve tikel gibi farklı yönler sadece ideal karşıtlıklardır; onlar Mutlakta tamamen ve bütünüyle birdir. Form olarak bu birlik, Düşünceyi ve Varlığı mutlak biçimde aynı olarak koyan anlıksal sezgidir ve biçimsel olarak Mutlağı ifade ettiği için aynı zamanda onun özünün de ifadesi haline gelir. Bu birliği tasarlayabilecek olmasını sağlayan imgelem gücüne sahip

olmayan kişi, Felsefe organından yoksundur. Ama bütünün ve her birinin gerçek mutlaklığı, birinin evrensel, başkasının da tikel diye tanınmasına değil, bu belirlenimi içindeki evrenselin evrenselle tikelin birliği olarak tanınmasına ve aynı şekilde tikelin de her ikisinin birliği olarak tanınmasına dayanır. İnşa sadece, belirlenmiş ve tikel olanın Mutlağa geri götürülmesine ya da belirlenmiş ve tikel olanı mutlak birlik içinde olduğu şekliyle görmeye dayanır; belirliliği ideal uğrağından ibarettir, oysa hakikati gerçekte Mutlaktaki Varlığıdır. Bu üç uğrak ya da kudret –varoluşun (sonsuz) forma (sonlu) geçmesi ve formun da varoluşa geçmesi (her ikisi de göreli birliklerdir) ve üçüncü uğrak olan mutlak birlik– her bir tekilde yeniden tekrar meydana gelirler. Bundan dolayı Doğa, reel veya edimsel yön, varoluşun forma veya evrenselin tikele geçmesi olarak, bizzat gene bu üç birliği kendisinde taşır ve aynı şekilde ideal yön de böyledir; bu yüzden her bir kudret başlı başına bir kez daha mutlaktır. Evrenin bilimsel inşasının genel ideası budur –her bir tekilde, bütünün şeması olan üçlülüğü aynı şekilde yinelemek, böylelikle tüm şeylerin özdeşliğini göstermek ve bunu yaparak da onları mutlak özleri itibarıyla görmek, öyle ki onların tümü de aynı birliği ifade etmektedir.[421]

Daha ayrıntılı açıklama aşırı ölçüde biçimseldir: "Varoluş, ona sonsuzun eklenmesiyle, forma –bu kendi başına alındığında tikeldir (sonlu)– geçer; birlik çokluğun içine, ayrımsızlık da farklılığın içine alınır." Diğer iddia şudur: "Form, sonlunun sonsuzun içine, farklılığın da ayrımsızlığın içine alınmasıyla, varoluşa geçer." Ama 'içine geçme' ve 'içine alınma' salt duyusal ifadelerdir. "Başka türlü ifade edildiğinde, tikel, evrenselin onunla bir olmasıyla, mutlak form olur ve evrensel de tikelin onunla bir olmasıyla, mutlak varoluş olur. Ancak bu iki birlik, Mutlakta olduğu gibi, birbirinin dışında değil, birbirinin içindedir ve bu yüzden Mutlak, form ile varoluşun mutlak ayrımsızlığıdır," bu çifte birin-içine-geçmenin birliği olarak. "Bu iki birlik aracılığıyla, iki farklı kudret belirlenir, ama onların her ikisi de kendilerinde Mutlağın tam olarak eşit kökleridir."[422] Bu salt bir iddiadır,

[421] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, I. Kısım, ss. 1-77; II. Kısım, ss. 1-38.

[422] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, II. Kısım, s. 39.

devamlı olarak tekrar Mutlaktan uzaklaştırılan her bir ayrımlaşmanın ardından sürekli geri dönüştür.

"İlk mutlak dönüşümün fenomenal Doğada suretleri vardır; o nedenle Doğa, kendi içinde görüldüğünde, (başkasından ayrılmamış) mutlakta varolduğu şekliyle bu ilk dönüşümden başka bir şey değildir. Zira sonsuzun sonlunun içine geçmesi yoluyla, varoluş da formun içine geçer; bu durumda form ancak varoluş aracılığıyla realite kazandığı için, form varoluşun içine geçmiş (varsayıma göre) olmaksızın varoluş forma geçtiği zaman, varoluş ancak olanak ya da realitenin zemini olarak tasarlanabilir, olanak ve edimselliğin ayrımsızlığı olarak değil. Ama bu şekilde, yani varoluş olarak, betimlenebilecek şey, realitenin salt zemini olduğu ve böylece her ne kadar form onun içine geçmemişse de o formun içine geçmiş olduğu ölçüde, kendini Doğa olarak sunan şeydir. Varoluş kendini formun içinde gösterir, ama buna karşılık form da kendini varoluşun içinde gösterir; bu diğer birliktir," zihnin birliğidir. "Bu birlik sonlunun sonsuzun içine alınmasıyla kurulur. Bu noktada form, tikel olarak, varoluşa geçer ve bizzat mutlak olur. Varoluşun içine geçen form mutlak etkinlik ve realitenin olumlu nedeni olarak kendisini, formun içine geçen ve sadece zemin olarak görünen varoluşa karşıtlık içine yerleştirir. Mutlak formun varoluşun içine geçmesi, bizim Tanrı diye düşündüğümüz şeydir ve bu dönüşümün imgeleri ve suretleri, kendi örtüklüğü içinde diğer birlik olan ideal dünyadadır."[423] Bu iki dönüşümden her biri de o halde tüm bütünlüktür –bütünlük olarak koyulmuş ve görünüyor olarak değil, etkenlerden birinin ya da diğerinin baskın gelmesiyle. İki alandan her biri de bu yüzden kendinde gene bu farklılıklardır ve böylece de her birinde üç kudret bulunmaktadır.

Zemin ya da temel, salt temel olarak Doğa, ilk kudret olan maddedir, çekimdir; formun varoluşun içine bu geçişi edimsel dünyada evrensel mekanizmdir, zorunluluktur. Ama ikinci kudret "karanlığa yansıyan ışıktır, varoluşun içine geçmiş formdur. İki birliğin edimsellikte mutlak birleşmesi –öyle ki, madde bütünüyle formdur ve form da bütünüyle maddedir– organizmadır, Doğanın en yüksek ifadesidir,

[423] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, II. Kısım, ss. 39-41.

zira o Tanrı'dadır ve Tanrı da Doğadadır, sonludadır." İdeal yanda, "Bilgi formun aydınlığına getirilmiş Mutlağın özüdür; eylem de tikel olarak formun Mutlağın özüne dönüşmesidir. Reel dünyada özle özdeşleşmiş formun ışık olarak görünmesi gibi, ideal dünyada da Tanrı Bizzat, formun özün içine geçişinde ortaya çıkmış olan canlı form olarak tikel beliriş içinde görünür, öyle ki ideal ve reel dünya her bakımdan gene benzerlik ve simge olarak ilişkilidir. İki birliğin idealde mutlak birleşmesi –öyle ki, maddi olan tümüyle formdur ve form da tümüyle maddidir– sanat eseridir; ve tüm realitenin kökü olan bu Mutlakta saklı sır, yansımış dünyanın kendisinde, Tanrı'nın ve Doğanın en yüksek kudret ve en yüksek birliği olan imgelem gücünde burada meydana çıkar." Bu içe işlemeden ötürü, Schelling'in düşüncesinde en yüksek mertebeyi sanat ve şiir elinde tutar. Gelgelelim sanat sadece duyusal formdaki Mutlaktır. Tin'in İdeasına karşılık gelmesi gereken sanat eseri hangi sanat eseri olabilir, nerede olabilir ki? "Evren Mutlakta en eksiksiz organik varoluş ve en eksiksiz sanat eseri olarak oluşmuştur; Mutlağı onda tanıyan Akıl açısından o, mutlak hakikate sahiptir; Mutlağı onda tasarlayan imgelem açısından o, mutlak Güzelliğe sahiptir. Bunlardan her biri, farklı yanlardan" görülen "tamamen aynı birliği ifade eder; ve her ikisi de mutlak ayrımsızlık noktasına ulaşır ki, reel bilginin başlangıcı ve amacı bunun tanınmasında yatar."[424] Bu en yüksek İdea, bu farklılıklar, bir bütün olarak tamamen biçimsel bir şekilde kavranmaktadır.

3. Doğanın Tinle ve Tanrı'yla, Mutlakla ilişkisini Schelling başka yerlerde, yani daha sonraki açınımlarda şu şekilde ifade etmiştir: Schelling –Tanrı Bizzat sonsuz algı olarak kendi zeminini veya temelini oluşturduğu ölçüde– Tanrı'nın varoluşunu Doğa olarak tanımlar ve Doğa böylece Tanrı'daki olumsuz uğraktır, çünkü anlık ve düşünce ancak bir Varlığın karşıtlığı vasıtasıyla vardır. Zira özel bir vesileyle Jacobi'ye karşı yönelen yazılarından birinde Schelling, Tanrı'nın doğası ve Onun Doğayla olan ilişkisi konusunda ne düşündüğünü daha öte açıklar. Şöyle diyor: "Tanrı ya da daha uygun bir deyişle, Tanrı olan varoluş zemindir: O ahlaksal bir Varlık olarak Kendi Kendisinin

[424] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Cilt I, II. Kısım, ss. 41-50.

zeminidir. Fakat" bu durumda "Onun Kendi Kendini oluşturması zemindir" –neden değil. Bir şeyin anlığı öncelemesi gerekir ve bu bir şey de Varlıktır –"çünkü düşünce Varlığın tam karşıtıdır. Bir anlığın başlangıcı olan şey, bizzat anlık olan bir şey olamaz, çünkü bu durumda hiçbir ayrım olmaz; ama o, tam da bir anlığın olanağı olması sebebiyle, mutlak olarak anlık-olmayan da olamaz. Buna göre o, bu ikisinin arasında bir şey olacaktır, yani bilgelikle işgörecektir ama bir bakıma, doğuştan, içgüdüsel, kör ve bilinçsiz bir bilgelikle; aynen, bir büyü altında anlamlı sözler eden ama bunları anlamlarını kavrayarak değil de sanki bir esinden dolayı söyleyen kişileri sık sık işitiyor olmamız gibi." Tanrı böylece, Kendi Kendisinin bu zemini olarak, Doğadır –Tanrı'da olduğu şekliyle Doğa; Doğa Felsefesinde Doğa bu şekilde görülür.[425] Bununla birlikte, Mutlağın işi bu zemini ortadan kaldırmak ve bizzat Anlığı oluşturmaktır. Bundan dolayı, başta Doğa Felsefesi bütünün sadece bir parçası olarak görülüyor olsa da, daha sonraları Schelling'in felsefesine evrensel bir felsefe anlamında bir Doğa Felsefesi denmiştir.

Burada Schelling'in felsefesinin daha ayrıntılı bir açıklamasını sunmamız ve onun bu noktaya dek sunmuş olduğu açınımlardaki hiç de tatmin edici olmayan noktaları göstermemiz gerekmiyor. Sistem, Felsefenin ele almamız gereken en son formudur ve hem ilginç hem de gerçek bir formdur. İlk olarak, Schelling'i ele alırken, onun gerçeği somut olarak, öznelle nesnelin birliği olarak kavramış olduğu olgusu özellikle vurgulanmalıdır. Schelling'in felsefesindeki başlıca nokta o halde şudur ki, onun ilgisi, tarihinin bütün seyri içinde Felsefenin ilgilenmiş olduğu içerik olan derin, spekülatif içeriğin etrafında toplanmaktadır. Özgür ve bağımsız olan, soyut değil de kendinde somut olan Düşünce, kendini kendi içinde zihinsel açıdan edimsel bir dünya olarak kavrar; Doğanın hakikati, kendinde Doğa budur. Schelling'in sahip olduğu ikinci büyük meziyet, Doğa içinde Tin formlarına işaret etmiş olmaktır; böylece elektrik, manyetizma, vb. Schelling için İdea'nın dışsal kiplerinden ibarettir. Schelling'in kusuru, genelde bu

[425] Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, ss. 94, 85, 86 (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit in den Philosophischen Shriften*, Cilt I, Landshut, 1809, s. 429), 89-93.

İdea'nın, onun kendini ideal ve doğal dünyaya ayrıştırmasının ve ayrıca bu belirlenimlerin bütünlüğünün, Kavramın onlarda zorunlu kıldığı şekilde ortaya konup geliştirilmemesidir. Schelling bu bakış açısına yükselmiş olmadığı için düşüncenin hakikatini yanlış kavramıştır; sanat eseri bu nedenle ona göre, içinde İdea'nın tin için varolduğu en üstün ve biricik biçim olmaktadır. Gelgelelim İdea'nın en üstün biçimi gerçekte onun kendi öğesidir; düşünce, kavranan İdea, bu yüzden sanat eserinden daha yüksektir. İdea hakikattir ve gerçek olan her şey İdea'dır; İdea'nın dünya içerisinde sistematikleşmesinin, zorunlu bir peçesini kaldırıp açığa çıkma olduğunun kanıtlanması gerekir. Schelling'de ise form gerçekte dışsal bir şemadır ve onun yöntemi bu şemanın dış nesnelere yapay bir şekilde uygulanmasıdır. Bu dışsal bir şekilde uygulanan şema diyalektik ilerleyişin yerini almaktadır; ve Doğa felsefesinin itibarının sarsılmasının özel sebebi de bütünüyle dışsal bir plan üzerinde ilerlemesi, hazır bir şemayı kendisinin temeli yapması ve algıladığımız şekliyle Doğayı buna uydurmasıdır. Schelling'de bu formlar kudretlerdi, ama başka bazı kişiler matematiksel formlar ve bunun gibi bir düşünce tipi yerine duyusal formları temel olarak almışlardır, tıpkı Jakob Böhme'nin kükürt ve civayı temel olarak almış olması gibi. Örneğin, manyetizma, elektrik ve kimya Doğadaki üç kudret olarak tanımlanmıştır ve böylece organizmada, üremeye kimya, asabiyete elektrik ve duyusallığa da manyetizma denmiştir.[426] Bu şekilde, Kavramlar yerine formüller bulduğumuz için Doğa Felsefesinin içine, zorunluluktan yoksun yüzeysel bir belirlenim olan, her şeyi bir dizi olarak tasarlamak gibi büyük bir biçimcilik sızmıştır. Görres'in ortaya koymuş olduğu türden, imgelemin göz kamaştırıcı güçleri sergilenir. Doğanın bir alanından alınan formları Doğanın başka bir alanına uygulama yönündeki bu hata çok uzaklara taşınmıştır; örneğin Oken, ağaç liflerine bitkinin sinirleri ve beyni der ve bu konuda neredeyse çıldırmıştır. Felsefe bu şekilde salt analojik refleksiyonların bir oyunu haline gelecektir; bizim işimiz bunlarla değil düşüncelerle. Büzülme kutbu, genleşme kutbu, eril, dişil, vb. gibi ifadeler nasıl düşünce değillerse, sinirler de düşünce değildir. Dışsal bir şemayı Doğanın gözlemek istediğimiz bir alanına uygulama

[426] *Karş.* Schelling, *Erster Entwurf der Natur-philosophie*, s. 297.

yönündeki biçimsel plan, Doğa Felsefesinin dışsal işidir ve bu şemanın kendisi imgelemden türetilir. Bu en yanlış ilerleyiş tarzıdır; Schelling bir ölçüde bundan yararlanmıştır, ama başkaları onu tamamen yanlış bir şekilde kullanmışlardır. Tüm bunlar düşünceden kaçıp kurtulmak için yapılmaktadır; ne var ki, ilgilenilmesi gereken nihai yalın belirlenim düşüncedir.

O nedenle, Schelling'in felsefesini bir taraftan, kendilerini Mutlağa dair tinden yoksun ıvır zıvır laflara bırakan taklitlerinden, bir yandan da anlıksal sezgiyi anlamayı başaramadıkları için kavramadan ve onunla birlikte bilginin başlıca uğrağından vazgeçen ve güya sezgiyle konuşan, yani söz konusu şeye şöyle bir bakıp onu sığ bir analoji ya da tanıma bağlayarak onun tüm doğasını ifade etmiş olduklarını sanan, oysa aslında bilimsel bilgiye ulaşmak için gereken yeteneğe bir son vermiş olan taklitçilerinin felsefesinden ayırt etmek son derece büyük bir önem taşır. Tüm bu eğilim, ilk olarak, kendini reflektif düşünceyle ya da sabit, sağlam, hareketsiz Kavramlar içinde ilerlemeyle karşıtlık içine yerleştirir. Bununla birlikte, onlar Kavram içinde kalmak ve onu dinginsiz *ego* olarak tanımak yerine, karşıt uçta, edilgin sezgide, dolaysız Varlıkta, sabit kendindelikte takılıp kalmışlardır; ve sabitlik eksikliğini sığ bir gözlemle telafi edebileceklerini ve bu gözlemi gene şu veya bu sabit bir Kavramla belirleyerek zihinsel kılabileceklerini düşünürler; ya da akılları sıra, örneğin devekuşunun uzun bir boynu olduğu için onun kuşlar arasındaki balık olduğunu söyleyerek, ele alınan konu üzerinde bir etkilerinin olduğunu sanırlar –balık Kavram değil genel bir terim olur. Doğal tarihin ve doğa biliminin yanı sıra tıbba da zorla girmiş olan bu bütün akıl yürütme biçimi, sefil bir biçimciliktir, en kaba empirizm ile bu biçimciliğin üşüştüğü en yüzeysel ideal belirlenimlerin birleşmesinden oluşan irrasyonel bir çeşnidir. Locke'un felsefesi onun kadar kaba değildir, çünkü o hem içeriği bakımından hem formu bakımından hiç daha iyi değildir, ahmakça bir kendini beğenmişlikle birleşmiş olması da cabası. Felsefe işte bundan dolayı özellikle de bir felsefe tekelini elinde bulundurduklarını iddia edenlere yönelik tamamen hak edilmiş genel bir küçümsenişe sürüklenmiştir. Onlarda kavrayış ciddiyeti ve düşünce ihtiyatlılığı yerine, derin tasarım, yüce kanaat ve hatta şiir diye kabul edilen boş hayallerle

oynayan bir hokkabazlık buluyoruz: Ve onlar sadece yüzeyde olmalarına karşın tam da şeylerin merkezinde olduklarını sanırlar. Yirmibeş yıl önce,[427] şiir sanatında da durum aynıydı; yaratıcı kibir arzusu şiiri ele geçirmişti ve şiirsel esininin coşkunlukları kör bir şekilde onun kendisinden çıkıyor, bir silah gibi patlıyordu. Sonuçlar ya çılgınlıktı ya da çılgınlık olmadığında da öyle cansızdı ki onlara nesir demeye bin şahit lazımdı. Daha sonraki felsefelerde de tıpatıp aynı şey oldu. Ayrımsızlık-noktası ve kutupsallık hakkında, oksijen, kutsal olan, sonsuz, vb. hakkında düpedüz saçmalık olmayan şeyler de öyle ıvır zıvır düşüncelerden oluşmaktadır ki, ilk olarak böyle küstahça bildirildikleri için, ikinci olarak da söylenen şeyin göründüğü kadar önemsiz olmadığına inanmamazlık edemeyeceğimiz için, onların anlamını doğru bir biçimde kavradığımızdan pekâlâ şüphe edebiliriz. Adamlar nasıl Doğa Felsefesinde Kavramı unutup ölü, tinden yoksun bir seyir izlemişlerse, burada da aynı şekilde tini tamamen gözden kaçırmaktadırlar. Doğru yoldan sapmışlardır; Kavram ve algı, ilkeleri gereği, bir birliktir, ama gerçek şu ki bu birlik, bu tin, dolaysızlık içinde ortaya çıkar ve bu yüzden de Kavramda değil sezgisel algı içindedir.

E. En Son Sonuç

Felsefenin şimdiki duruş noktası, İdea'nın zorunluluk içinde bilinmesidir; onun ayrının yanları olan Doğa ve Tin, her biri de İdea'nın bütünlüğünü temsil ediyor olarak, ve sadece kendilerinde özdeş olarak değil aynı zamanda bu tek bir özdeşliği kendilerinden üretiyor olarak tanınırlar; bu şekilde de özdeşliğin zorunlu olduğu tanınmaktadır. Tin'in dünyası veya tarihi ile Doğa iki realitedir; edimsel Doğa olarak varolan şey tanrısal Aklın bir imgesidir; özbilinçli Aklın formları Doğanın da formlarıdır. Felsefenin nihai amacı ve işi düşünceyi veya Kavramı realiteyle uzlaştırmaktır. İkincil duruş noktalarından, sezgisel algı ve duygu kiplerinde doyum bulmak kolaydır. Ama tin kendi içerisinde derinleştikçe, karşıtlık daha şiddetli, dışarıdan zenginlik daha bol olur; derinlik, tinin kendini kendisinin dışındaki şeyde bulma arzusunun büyüklüğüyle ölçülecektir. Kendisinin ortaya çıktığını

[427] 1805-1806 derslerinden.

idrak eden düşünceyi gördük; o kendini kendi kendisinin içerisinde somutlaştırmaya çabalamıştı. İlk etkinliği biçimseldir; νοῦς [nous]'un düşüncenin düşüncesi olduğunu söyleyen ilk kişi Aristoteles'ti. Sonuç, kendinde evde olan ve orada evreni kapsayıp onu anlıksal bir dünyaya dönüştüren düşüncedir. Kavramada, tinsel ve doğal evren, kendi içerisine geri çekilen ve değişik yönleri içinde Mutlağı bir bütünlüğe geliştiren –ki, tam da bu süreç yoluyla, kendi birliğinde, Düşüncede kendisinin bilincine varmayı amaçlayan– tek bir uyumlu evren olarak birbirinin içine geçerler. Felsefe o nedenle sanatla ve dinle ve bunların anımsattığı duygularla karşılaştırıldığında gerçek *teodise*dir –tinin, yani kendini özgürlüğünde ve realitesinin zenginliğinde kavramış olan tinin bir uzlaşımı.

Dünya-tini bu noktaya varmıştır ve her bir aşama kendi formunu gerçek Felsefe sisteminde taşır; Felsefe en son yönü itibarıyla formlar bütünlüğü olduğundan, hiçbir şey yitirilmemekte, tüm ilkeler muhafaza edilmektedir. Bu somut idea, tinin yaklaşık ikibinbeşyüz yıllık kendine nesnel olma, kendini bilme yönündeki azimli iş sırasındaki çabalarının sonucudur:

Tantæ molis erat, se ipsam cognoscere mentem.[*]

Zamanımızın felsefesini üretmek için tüm bu zaman gerekliydi; Dünya-tini bu hedefe varmak için öyle ağır, öyle yavaş çalışmıştır. Anımsarken hızlı bir geçit töreninde bulunduğumuz şey realitede kendisini bu uzun zaman dilimine yaymıştır. Zira bu uzatmalı dönemde, bütün somut gelişimini, dışsal varoluşunu, zenginliğini edinmiş olan Tin'in Kavramı, tini eksiksiz kılmaya, kendini ilerletmeye ve gelişimi tinden sağlamaya çabalamaktadır. Hep ilerleyip durmaktadır, çünkü tin yalnızca ilerleyiştir. Tin sık sık kendini unutmuş ve yitirmiş gibi görünür, ama kendine içsel olarak karşıt olduğundan, hep içsel olarak ileriye doğru işlemektedir (Hamlet'in, babasının hayaleti hakkında söylediği gibi: "İyi dedin yaşlı köstebek! Tozun toprağın içinde epey hızlısın ha?"[428]), kendi içinde güçleninceye dek onu güneşten, Kavramından, ayıran yerkabuğunu yarıp geçer, öyle ki toprak un ufak

[*] O kadar büyük bir görev ki düşünceyi tanımak, *–ed. notu.*

[428] Hamlet, I. Perde, V. Sahne.

olur. Etrafını saran kabuğun çürümekte olan ruhsuz bir bina gibi paramparça olduğu ve tinin kendini yeni bir gençlikle kuşanmış olarak sergilediği böylesi bir dönemde, en sonunda artık yedi fersahlık çizmelerle gidilmeye başlanır. Tinin bu kendini bilme işi, bu kendini bulma etkinliği tinin yaşamıdır ve tinin bizzat kendisidir. Sonucu, onun kendi kendinden çekip çıkardığı Kavramdır; Felsefe tarihi, tinin tarihi boyunca amacı olmuş olan şeyin bir bildirilişidir, dolayısıyla da en iç anlamı içindeki dünya tarihidir. İnsan tininin düşüncenin iç taraflarındaki bu işi realitenin tüm aşamalarıyla aynı doğrultudadır; ve bu yüzden hiçbir felsefe kendi çağının ötesine geçmez. Düşünce belirlenimlerinin sahip olduğu önem, Felsefe tarihine ait olmayan başka bir meseledir. Bu Kavramlar Dünya tininin en yalın bildirilişlerdir: Daha somut formu içinde onlar tarihtir.

O halde, ilk olarak, tinin kazanmış olduğu şeyleri, yani onun günümüze kadarki kazançlarını değersizleştirmemeliyiz. Antik Felsefeye zorunlu olarak ve bu kutsal zincirdeki bir halka olarak büyük saygı duyulmalıdır, ama o gene de bir halkadan daha fazlası değildir. Ulaşılmış olan en yüksek aşama şimdiki aşamadır. İkinci olarak, tüm değişik felsefeler çağın salt revaçta olan teorileri değildir, ne de buna benzer bir şeydir; onlar ne rastlantısal ürünler ne bir saman alevi ne de orada burada meydana gelen rastgele patlamalardır, aksine tinsel, akla uygun bir ilerlemedir; onlar zorunlu olarak gelişimi içindeki tek bir Felsefedir, Tanrı'nın bildirilişidir, zira O Kendisi olduğunu bilir. Birden fazla felsefenin aynı dönemde ortaya çıktığı yerde, bu felsefeler kendi temellerini oluşturan tek bir bütünlüğü tamamlayan farklı yanlardır; ve tek-yanlılıklarından ötürü onların birbirini çürüttüğünü görürüz. Üçüncü olarak, burada şu veya bu tikel noktayı saptamak veya eleştirmek gibi zayıf çabalar bulmuyoruz; aksine, her bir felsefe kendine ait yeni bir ilke kurar ve bunun tanınması gerekir.

Felsefe tarihinin bütünündeki başlıca çağlara bir göz atıp, her biri belirli bir İdea'yı ifade eden en önemli uğraklardaki aşamaların zorunlu ardışıklığını kavradığımızda, hiçbir zihinselliğe ve bu yüzden de hiçbir kalıcı varoluşa ulaşamayan Doğulu öznellik keşmekeşinin ardından düşüncenin şafağı Grekler arasında sökmüştür.

1. Antiklerin felsefesi kendine düşünce olarak mutlak İdea'yı almıştı; bunun gerçekleşmesi veya realitesi de varolan mevcut dünyayı kavramaya ve onu mutlak doğası içinde olduğu şekliyle görmeye dayanıyordu. Bu felsefe İdea'nın kendisini başlangıç noktası yapmamış, aksine verili bir şey olarak nesnel olandan ilerleyip onu İdea'ya dönüştürmüştü –Parmenides'in Varlığı.

2. Soyut düşünce, νοῦς [nous], kendine öznel düşünce olarak değil, evrensel öz veya varoluş olarak bilinmişti –Platon'un Evrenseli.

3. Aristoteles'te düşünceyi kavrayan, evrenin içerdiği tüm formlara yayılıp onları tinselleştiren, özgür ve sınırlandırılmamış Kavram ortaya çıkar.

4. Özne olarak Kavramı, onun bağımsızlığını, içselliğini, soyut ayrılığı Stoacılar, Epikourosçular ve Kuşkucular temsil eder: Burada, özgür, somut form değil, soyut ve kendi içinde biçimsel evrensellik söz konusudur.

5. Bütünlüğün düşüncesi, düşünülür dünya, Yeni Platonculardа görmüş olduğumuz gibi somut İdea'dır. Bu ilke genel anlamda, tüm realitede mevcut olan idealliktir, ama kendini bilen İdea değildir: Öznellik, bireysellik ilkesi onda yer bulana ve Tanrı özbilinçte Kendine edimsel olana dek buna ulaşılmış değildir.

6. Bununla birlikte, bu İdea'yı tin olarak, kendini bilen İdea olarak kavramak modern çağın işi olmuştur. Bilinçli İdea'dan özbilinçli İdea'ya ilerlemek amacıyla, sonsuz karşıtlığa, yani İdea'nın mutlak olarak ikiye ayrılmış olduğunun bilincine varmış olduğu olgusuna sahip olmalıyız. Tin nesnel varoluşun düşüncesine sahip olduğu için, Felsefe böylece dünyanın zihinselliğini eksiksizleştirmiş ve bu tinsel dünyayı Doğa gibi mevcut realitenin ötesinde varolan bir nesne olarak üretmişti –tinin ilk yaratımı. Tinin işi şimdi bu Öteyi realiteye geri getirmeye ve onu özbilince yönlendirmeye dayanıyordu. Bu, kendini düşünen ve mutlak varoluşun kendini düşünen özbilinç olduğunu tanıyan özbilinç tarafından başarılmıştır. Descartes'ta arı düşünce kendini yukarıda söz ettiğimiz bu ayrılığa yöneltmişti. İlk olarak, özbilinç kendini bilinç olarak düşünür; tüm nesnel realite ve onun realitesinin diğer

yanla olan olumlu, sezgisel ilişkisi orada içerilmektedir. Spinoza'da Düşünce ile Varlık karşıttır ve aynı zamanda özdeştir; Spinoza tözün sezgisel algısına sahiptir, ama onun durumunda, tözün bilgisi dışsaldır. Burada, düşüncenin öznelliğini ortadan kaldırmak amacıyla düşünce olarak düşünceden doğan uzlaşma ilkesini görüyoruz: Leibniz'in tasarlama yetisine sahip monadında durum böyledir.

7. İkinci olarak, özbilinç kendini özbilinç olarak düşünür; özbilinçli olarak o bağımsızdır, ama bu bağımsızlık içinde gene de özbilincin dışında olan şeyle olumsuz bir ilişkiye sahiptir. Bu, bazen Kant'ın durumunda düşüncenin eleştirisi olarak görünen, bazen de Fichte'nin durumunda somuta yönelik eğilim veya itki olarak görünen sonsuz öznelliktir. Mutlak, arı, sonsuz form özbilinç olarak, *Ego* olarak ifade edilmektedir.

8. Bu, tinsel töz üzerinde patlak veren ve mutlak içeriğin ve mutlak formun özdeş olduğunu gösteren bir ışıktır –töz kendinde bilgiyle özdeştir. Üçüncü olarak, özbilinç böylece olumlu ilişkisini olumsuz ilişkisi olarak, olumsuz ilişkisini de olumlu ilişkisi olarak tanır, diğer bir deyişle bu karşıt etkinliklerin aynı olduğunu bilir, yani arı Düşünce veya Varlığı kendine-özdeşlik olarak ve bunu da gene ayrılık olarak tanır. Bu, anlıksal algıdır; ama onun gerçekten anlıksal olması için, işittiğimiz ebedî ve tanrısal olanın salt dolaysız algısı olmaması, aksine mutlak bilgi olması şarttır. Kendini tanımayan bu sezgisel algı, sanki mutlak olarak önvarsayılmış gibi başlangıç noktası olarak alınmaktadır; sezgisel algıyı kendinin-bilgisi olarak değil yalnızca dolaysız bilgi olarak içinde taşır: Ya da o hiçbir şeyi bilmez, algıladığı şeyin ne olduğunu gerçekte bilmez –çünkü en iyi ihtimalle, bilgiden değil güzel düşüncelerden oluşur.

Bununla birlikte, anlıksal sezgi bilgidir, çünkü, ilk olarak, karşıt yanların birbirinden ayrılığına rağmen tüm dış realite iç olarak bilinmektedir. O, özüne göre, neyse o olarak bilindiğinde, kendi başına varolmadığını, aksine özünde geçiş hareketine dayandığını gösterir. Hiçbir şeyin hareketsiz olmadığı yönündeki bu Herakleitosçu ya da Kuşkucu ilke her bir tekil şey için tanıtlanmalıdır; ve böylece bu bilinçte –her bir şeyin özü belirlenimde, kendisinin karşıtı olan şeyde

yatar– karşıtıyla kavranan birlik ortaya çıkar. İkinci olarak, benzer şekilde bu birlik özü itibarıyla da tanınmalıdır; bu özdeşlik olarak onun özü aynı şekilde karşıtının içine geçmek ya da kendini gerçekleştirmek, kendisi için farklı bir şey olmaktır; ve böylece ondaki karşıtlığı bizzat kendisi meydana getirmektedir. Üçüncü olarak, gene, karşıtlık hakkında onun Mutlakta olmadığını söylemek mümkündür; bu Mutlak, varoluştur, ebedî olandır, vb. Gelgelelim bu bizzat, içinde Mutlağın sadece tek-yanlı bir şekilde kavrandığı bir soyutlamadır ve karşıtlık yalnızca ideal olarak kavranmaktadır (*yukarıda*, s. 460); oysa o gerçekte Mutlağın hareketinin özsel uğrağı olarak formdur. Bu Mutlak hareketsiz değildir ve bu karşıtlık da yerinde duramayan Kavramdır; zira İdea, yerinde duramıyor da olsa, gene de hareketsizdir ve kendinden memnundur. Arı düşünce öznelle nesnelin karşıtlığına ilerlemiştir; karşıtlığın gerçek uzlaştırılışı ise bu karşıtlığın mutlak uç noktasına itildiğinde kendini çözdüğü algısıdır; Schelling'in söylediği gibi, karşıtlar kendilerinde özdeştir –ve sadece kendilerinde de değil, aksine ebedî yaşam tam da sürekli olarak karşıtlığı üretme ve sürekli olarak karşıtlığı uzlaştırma sürecine dayanır. Karşıtlığı birlik içinde, birliği de karşıtlık içinde bilmek –mutlak bilgi budur; ve bilim kendi aracılığıyla bütün gelişiminde bu birliğin bilgisidir.

O halde, tüm zamanın ve Felsefenin talebi budur. Dünyada yeni bir çağ doğmuştur. Dünya-tini sanki sonunda kendinden tüm yabancı nesnel varoluşu sıyırıp atmada ve sonunda, gene hep hareketsiz kalıyor olsa da, kendini mutlak Tin olarak idrak etmede, kendisi için nesnel olanı kendisinden geliştirmiş olmada ve onu kendi gücü içerisinde tutmada başarılı olmuş gibi görünür. Sonlu özbilincin, ona kendisinin dışında bulunuyor gibi görünen mutlak özbilinçle olan çatışması şimdi sona eriyor. Sonlu özbilinç sonlu olmaya son vermiştir; ve bu şekilde diğer yandan mutlak özbilinç de daha önce yoksun olduğu realiteye ulaşmıştır. Şimdiki zamana dek genelde dünya tarihinin bütünü ve özelde de tek işi bu çatışmayı betimlemek olan Felsefe tarihi budur. Sonlu özbilincin tasarlamaya çalıştığı bu mutlak özbilincin yabancı bir şey olmaya son vermesiyle ve buna göre tinin de tin olarak gerçekleşmesiyle, sonlu özbilinç şimdi gerçekten de hedefine varmış gibi görünüyor. Zira tin ancak kendini mutlak tin olarak bilmesinin sonucu

olarak gerçekleşmiş olur ve o bunu gerçek bilimsel bilgide bilir. Tin kendini Doğa olarak, Devlet olarak üretir; doğa onun bilinçsiz eseridir ve o bu süreçte kendine tin olarak değil de farklı bir şey gibi görünür; ama Sanatta olduğu gibi Devlette, Tarihin işlerinde ve yaşamında, o kendini bilinçli bir şekilde meydana getirir; realitesinin oldukça değişik kiplerini bilir, ancak bunlar yalnızca kiplerdir. O yalnızca bilimsel bilgide kendini mutlak tin olarak bilir; ve bu bilgi ya da tin onun tek gerçek varoluşudur. O halde günümüzün duruş noktası budur ve tinsel formlar dizisi onunla birlikte şu an için sonlanmıştır.

Bu Felsefe tarihini bu noktada sona erdiriyorum. Bununla, Felsefe tarihinin hayal ürünü fikirlerden oluşan kör bir derleme ya da tesadüfî bir ilerleyiş olmadığını öğrenmenizi arzuluyordum. Daha çok, birbirinin ardından gelen felsefelerin zorunlu gelişimini, biri zorunlu olarak kendisini önceleyen başka birini önvarsayacak şekilde, göstermeye çalıştım. Felsefe tarihinin genel sonucu şudur: İlk olarak, tüm zaman boyunca yalnızca tek bir Felsefe olmuştur, onun çağdaş farklılıkları tek bir ilkenin zorunlu yönlerini oluşturmaktadır; ikinci olarak, felsefi sistemlerin ardışıklığı rastlantıya bağlı olmayıp, bu bilimin gelişimindeki aşamaların zorunlu ardışıklığını temsil eder; üçüncü olarak, bir döneme ait son felsefe bu gelişimin sonucudur ve tinin özbilincinin kendi başına sağladığı en yüksek formdaki hakikattir. En son felsefe o halde kendisinden önceki felsefeleri içermektedir ve bundan dolayı da tüm farklı aşamaları kendisinde taşır; o kendisini önceleyen felsefelerin ürünü ve sonucudur. Şimdi artık örneğin Platoncu olamayız. Dahası, kendimizi hemen ıvır zıvır bireysel görüşlerin, düşüncelerin, itirazların ve güçlüklerin ve ayrıca, sanki bireysel düşüncelerimizin herhangi bir özel değeri varmış gibi, kendi kibrimizin de üzerine yükseltmeliyiz. Zira içsel tözsel tini idrak etmek bireyin duruş noktasıdır; bütünün parçaları olarak bireyler, bütünün yerleşik tininin ileriye sürüklediği kör insanlar gibidir. Duruş noktamız şimdi buna göre, bu İdea'nın tin olarak, mutlak Tin olarak bilgisidir; o bu şekilde karşısına başka bir tini, sonlu tini koyar ki, onun ilkesi de mutlak tin onun için var olabilsin diye mutlak tini bilmektir. İlerleyişi içindeki Felsefeye ait olan ardışık tinsel formlar dizisini geliştirip düşüncelerinizin önüne sermeye ve aralarındaki bağıntıya işaret etmeye çalıştım. Bu

dizi gerçek tinler krallığıdır, tinlerin tek krallığıdır –o çokluk olan bir dizi değildir, hatta bir dizi olarak da kalmaz, eğer bundan üyelerinden birinin salt başka bir üyeyi takip ettiğini anlıyorsak; aksine tam da kendisinin bilgisine ulaşma sürecinde bu, tek bir Tin'in ya da bir ve aynı Tin'in uğraklarına dönüşür. Tinlerin bu uzun kortejini, onun yaşamında atan bireysel nabızlar oluşturur; onlar tinin kendi doğasından başka bir şeyi ifade etmeyen ve hepimizde yaşayan, tözümüzün organizmasıdır, mutlak olarak zorunlu bir ilerleyiştir. Onun aciliyetine –içerideki köstebek kendi yolunu zorladığında– kulak vermek ve onu bir realite haline getirmek zorundayız. Arzum, bu Felsefe tarihinin, sizin için, doğası gereği bizde mevcut olan çağın tinini kavramaya bir davet olması ve –her biri kendi yerinde– bilinçli bir şekilde onu doğal durumundan, yani yaşamdan yoksun ıssızlığından alıp gün ışığına çıkarmanızdır.

Bu girişimde bulunurken beni dikkatle dinlediğiniz için size teşekkürlerimi sunmam gerekiyor; çabalarımın bu denli büyük bir başarıyla karşılaşmış olmasının nedeni büyük ölçüde sizsiniz. Ve bu tinsel topluluk içinde sizlerle birlikte olmak benim için bir zevkti; bundan sanki geçmişte kalmış bir şey gibi söz etmemeliyim, çünkü aramızda kalıcı olduğunu kanıtlayacak tinsel bir bağ örüldüğünü umuyorum. Size en samimi duygularımla veda ediyorum.

(Dizinin kapanış dersi 22 Mart 1817'de, 14 Mart 1818'de, 12 Ağustos 1819'da, 23 Mart 1821'de, 30 Mart 1824'te, 28 Mart 1828'de ve 26 Mart 1830'da verilmiştir.)

FELSEFE TARİHİ - CİLT I

İçindekiler

Açılış Konuşması
Hazırlık Notu

Giriş

Felsefe Tarihi Kavramı
- Felsefe Tarihi Hakkında Genel Fikirler
- Felsefe Tarihinin Tanımı Üzerine Açıklayıcı Değerlendirmeler
- Felsefe Tarihi Kavramıyla İlgili Olarak Ulaşılan Sonuçlar

Felsefenin Diğer Bilgi Alanlarıyla Olan İlişkisi
- Söz Konusu Bağıntının Tarihsel Yanı
- Felsefenin Müttefik Diğer Bilgi Alanlarından Ayrılması
- Felsefenin ve Felsefe Tarihinin Başlangıcı

Felsefe Tarihinin İrdelenişinde Benimsenen Bölümleme, Kaynaklar ve Yöntem
- Felsefe Tarihinin Bölümlenişi
- Felsefe Tarihinin Kaynakları
- Bu Felsefe Tarihinde Benimsenen İrdeleme Yöntemi

Doğu Felsefesi
Çin Felsefesi
Hint Felsefesi

Birinci Kısım – Grek Felsefesi

Giriş

Birinci Dönem
Thales'ten Aristoteles'e

Birinci Dönem, Birinci Bölüm

Thales'ten Anaksagoras'a

- İyonya Felsefesi
  - Thales
  - Anaksimandros
  - Anaksimenes
- Pythagoras ve Pythagorasçılar
- Elea Okulu
  - Ksenophanes
  - Parmenides
  - Melissos
  - Zenon

Herakleitos
Empedokles, Leukippos ve Demokritos
Leukippos ve Demokritos
Empedokles
Anaksagoras
Birinci Dönem, İkinci Bölüm
Sofistler
Protagoras
Gorgias
Sokrates
Sokratesçiler
Megaralılar
Euklides
Eubilides
Stilpon
Kirene Okulu
Aristippos
Theodoros
Hegesias
Annikeris
Kinik Okulu
Antisthenes
Diogenes
Sonraki Kinikler

FELSEFE TARİHİ - CİLT II

İçindekiler

Birinci Dönem, Üçüncü Bölüm
Platon
Diyalektik
Doğa Felsefesi
Tin Felsefesi
Aristoteles
Metafizik
Doğa Felsefesi

Tin Felsefesi
Psikoloji
Pratik Felsefe
Etik
Politika
Mantık

İkinci Dönem – Dogmatizm ve Kuşkuculuk

Stoacıların Felsefesi
Fizik
Mantık
Etik

Epikouros
Kanonik Felsefe
Metafizik
Fizik
Etik

Yeni Akademi
Arkesilaos
Karneades

Kuşkuculuk
İlk Argümanlar
Sonraki Argümanlar

Üçüncü Dönem – Yeni Platoncular

Philon

Kabala ve Gnostisizm
Kabalacı Felsefe
Gnostikler

İskenderiye Felsefesi
Ammonius Saccas
Plotinos
Porphyrius ve Iamblichus
Proklos
Proklos'un Ardılları

FELSEFE TARİHİ - CİLT III

İçindekiler

İkinci Kısım – Ortaçağ Felsefesi

Giriş

Arap Felsefesi
- Kelamcıların Felsefesi
- Aristoteles Yorumcuları
- Yahudi Filozoflar

Skolastik Felsefe
- Skolastik Felsefenin Hristiyanlıkla İlişkisi
- Genel Tarihsel Bakış Açısı
  - Dogmaların Metafiziksel Zeminde İnşası
    - Anselmus
    - Abelardus
  - Kilisenin Öğretisel Sisteminin Yöntemli Tasarlanışı
    - Petrus Lombardus
    - Thomas Aquinas
    - Johannes Duns Scotus
  - Aristotelesçi Yazılarla Tanışıklık
    - Alexander Haliensis
    - Albertus Magnus
  - Realizm İle Nominalizm Arasındaki Karşıtlık
    - Roscelinus
    - Mortagne'li Walter
    - Ockhamlı William
    - Buridan
  - Formel Diyalektik
    - Toledo Başpiskoposu Julian
    - Paschasius Radbertus
  - Mistikler
    - John Charlier
    - Raymond Sebond
    - Roger Bacon
    - Raymundus Lullus
- Skolastiklerin Genel Duruş Noktası

Bilimlerin Yeniden Canlanışı
Antiklerin İncelenmesi
Pomponazzi
Bessarion, Ficino, Pico
Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont
Cicerocu Popüler Felsefe
Felsefe içindeki Kimi Girişimler
Cardano
Campanella
Bruno
Vanini
Petrus Ramus
Reform

Üçüncü Kısım – Modern Felsefe

Giriş

İlk İfadesi İtibarıyla Modern Felsefe
Bacon
Jakob Böhme

Düşünen Anlak Dönemi

Anlak Metafiziği
Birinci Bölüm
Descartes
Spinoza
Malebranche
İkinci Bölüm
Locke
Hugo Grotius
Thomas Hobbes
Cudworth, Clarke, Wollaston
Puffendorf
Newton
Üçüncü Bölüm
Leibniz
Wolff
Almanya'nın Popüler Felsefesi

Geçiş Dönemi
- İdealizm ve Kuşkuculuk
  - Berkeley
  - Hume
- İskoç Felsefesi
  - Thomas Reid
  - James Beattie
  - James Oswald
  - Dugald Stewart
- Fransız Felsefesi
  - Olumsuz Yön
  - Olumlu Yön
    - *Système de la Nature*
    - Robinet
  - Somut Evrensel Birlik İdeası
    - Duyum ve Düşünce Karşıtlığı
    - Montesquieu
    - Helvetius
    - Rousseau
- Alman Aydınlanması

Yakın Dönem Alman Felsefesi
- Jacobi
- Kant
- Fichte
  - Fichte'nin Felsefesinin İlk İlkeleri
  - Fichte'nin Yeniden Oluşturulmuş Formu İçindeki Sistemi
  - Fichte'nin Önemli Takipçileri
    - Friedrich von Schlegel
    - Schleiermacher
    - Novalis
    - Fries, Bouterweck, Krug
- Schelling
- En Son Sonuç

NOTA BENE

"O halde, tüm zamanın ve Felsefenin talebi budur. Dünyada yeni bir çağ doğmuştur. Dünya-tini sanki sonunda kendinden tüm yabancı nesnel varoluşu sıyırıp atmada ve sonunda, gene hep hareketsiz kalıyor olsa da, kendini mutlak Tin olarak idrak etmede, kendisi için nesnel olanı kendisinden geliştirmiş olmada ve onu kendi gücü içerisinde tutmada başarılı olmuş gibi görünür. Sonlu özbilincin, ona kendisinin dışında bulunuyor gibi görünen mutlak özbilinçle olan çatışması şimdi sona eriyor. **Sonlu** özbilinç **sonlu olmaya son vermiştir**; ve bu şekilde diğer yandan mutlak özbilinç de daha önce yoksun olduğu realiteye ulaşmıştır. Şimdiki zamana dek genelde dünya tarihinin bütünü ve özelde de tek işi bu çatışmayı betimlemek olan Felsefe tarihi budur. Sonlu özbilincin tasarlamaya çalıştığı bu mutlak özbilincin yabancı bir şey olmaya son vermesiyle ve buna göre tinin de tin olarak gerçekleşmesiyle, **sonlu** özbilinç **şimdi gerçekten de hedefine varmış gibi görünüyor.**"

2500 yılı aşan mücadelenin sonunda *sonlu* özbilincin bu mutlak galibiyeti ne uğrunadır; ulaşması gereken hangi hedefe varmış görünmektedir? Belli ki, Hegel'in Felsefe Tarihi derslerinin 1818'den 1830'a dek tekrarlanan kapanış oturumundaki bu ifadeler, "dışsallıkların avı olmuş" *mutlak* özbilincin kendinde-ve-evinde-olmaya son veren görkemli bir yenilgisini anlatmaktadır! "Dışsallıktan kendi içine çekilen varoluş olarak yükselen," o halde yalnızca *sonlu*dur; *sonsuz*, *sonlunun*, kendini tüm ayrıntılarında görmek için gökyüzüne püskürten düşüncesinin kudretidir; başını semaya kaldırıp gördüğü bu büyük resim, sonu-gelmez kıvrımlarda dolayımlanmış, ve fakat aynı zamanda gizlenmiş kendi suretidir. *Düşünce*nin *sonlu* formunun kendisiyle verdiği mücadelenin bir *sonsuzda* projekte edilmesi işin doğasına uygundur; uygunsuzluk perdeye yansımış olana tözsellik vermektir ki o da hükümranın projesine uygundur.

Bazen de tam tersi olur; spekülatif düşüncenin ve *sonsuz*un (hatalı bir kavranışının) öznellik adına yadsınması, öznelliğin bu yükselişini sonuna kadar götürmediğinde, kendini çokluk olarak gösterenlerin, gösterdiği şekliyle 'öylecene' bırakılmasıyla sonuçlanır; özgürlük dışsal olan tarafından içerilmemenin *soyut* ve cılız talebi olarak sunulur. *Düşünce*nin *sonlu* formunun kendisiyle verdiği mücadelenin kimi zaman *sonlu*(lar)da ikamet etmesi işin doğasına uygundur; uygunsuzluk bu ikameti *mutlak* bir *ego*nun, zamanın feshedildiği ya da fethedildiği belirlenimi olarak saptamaktır ki o da hükmedilenin asketik ve bir o kadar 'asil' yenilgisine uygundur.

Felsefe Tarihi, kendini ayırmış ve dışsallaştırmış, 'dışarıda' büyütmüş *Mutlağın*, evine, ama *soyut* olarak ayrıldığı yuvasına bu sefer *olumlu-ussal* formunda dönüşünün; *sonlu*nun *sonsuz* karşısındaki süregiden yenilgisinden, 'muzaffer' ve 'mağlub'un özdeş olduğunun gösterilerek kurtuluşunun hikâyesidir.

9 786052 602928

Ersin Vedat Elgür